سارتر

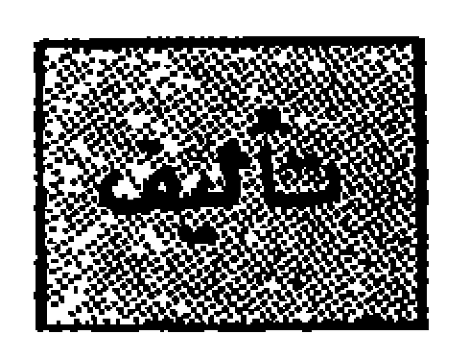
مفكرًا وإنسانًا

• اسماعيل المهدوى
• أمير اسكندر
• مجاهد عبدالمنعم مجاهد
• محمود رجب
• د. مراد وهبه
• نبيل زكى
• د. يحيى هويدى

حوار مع جان بول سارتر

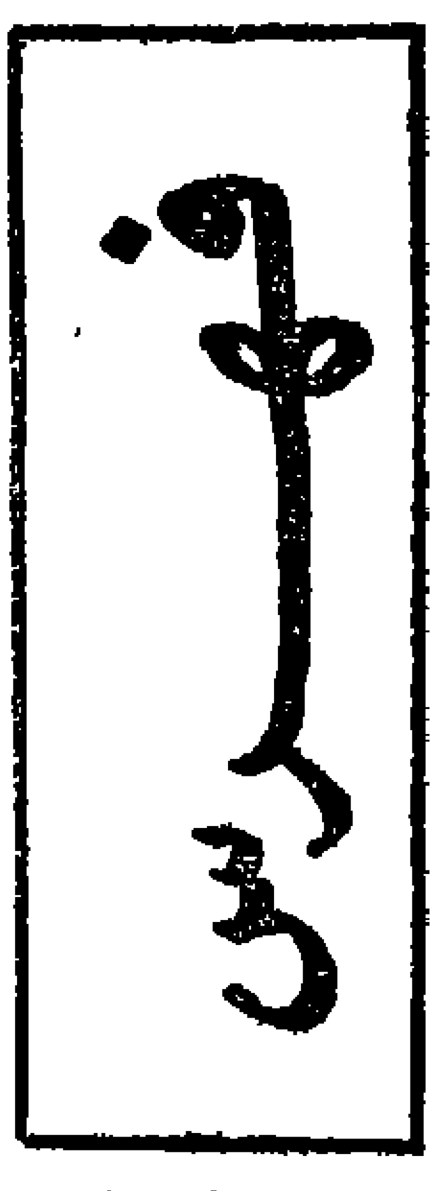
سارتر...

مفكرًا وإنسانًا



إسماعيل المهدوي
أمير اسكندر
مجاهد عبدالمنعم مجاهد
محمود رجب
د. مراد وهبة
نبيل زكي
د. يحيى هويدى

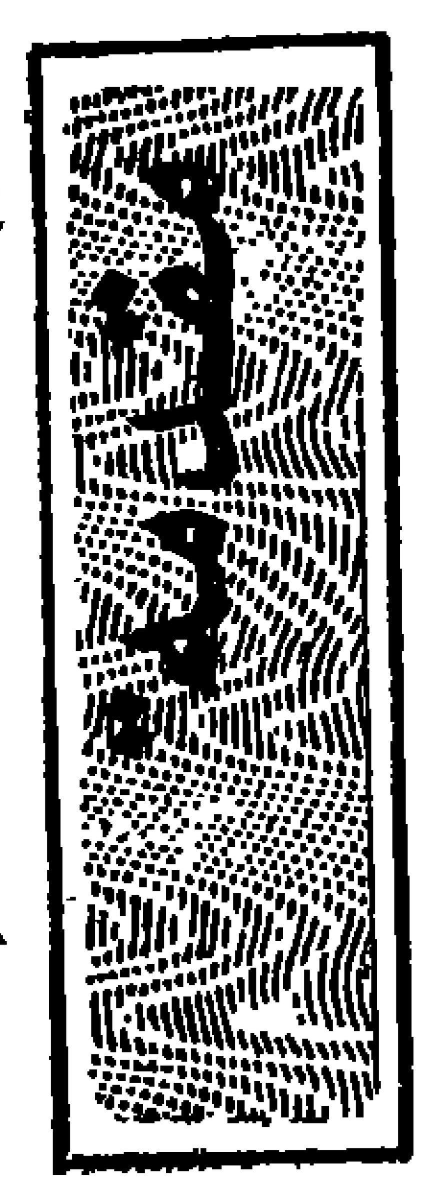
دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة



الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

تذييلات



ليس هذا كتابا عن جان بول سارتر المفكر الفرنسى « بمناسبة » زيارته للقـاهرة بدعوة من صحيفـة الاهرام حيث ترافقه فيهـا صديقة عمره وفكره سـيمون دى بوفوار وكلود لانسمان مدير تحرير مجلته الشهيرة «الأزمنة الحديثة». حقيقة أن المناسبة هى التى وقتت ظهور الكتاب فى هذه الفترة بالذات .. لكن هذا الكتاب كان سيصدر فى وقت ما عن هذا المفكر الكبير .. فاذا كان سارتر يذكر فى كتابه « نقد العقل الجدلى » (١٩٦٠) . انه لا يمكن تجاوز الماركسية طالما أن الظروف التاريخية التى أوجدتها لم يتجاوزها التاريخ بعد ، فان سـارتر لا يمكن تجـاوزه طالما أن حضـوره الفكرى مازال يطبع الثقافة المعاصرة بطابعه .. فهو المفكر الكبير الذى أحـدث « التواءة » فى الفـكر المعـاصر .. فلم تعد الفلسـفة بمنفصلة عن السياسة ، ولم يعد الأدب بمستطيع التنفس الا اذا عب من هواء الأفكار الفلسفية ، ولم تعد المشكلة الاخلاقية قائمة بذاتها ، بل أصبحت الصبغة الأخلاقية تلون الفكر جميعا ، ولم يعد النقد الادبى رحلة ذاتية من رحلات التذوق ، بل أصبح دربا شاقا من دروب التأمل والكفاح معا .. انه المفكر الكبير الذى تعانقت فيه الفلسفة والأدب والسياسة والأخلاق والنقد عناقا على حـافة الموت : ذلك أن سارتر اختار هذا العناق دفاعا عن الانسان وهو دفاع لعله لم يتطرف فيه انسان بمثل ما تطرف فيه سارتر حتى ان المعسكر الفكرى الرجعى يجد فيه ـ على الأقل الآن ـ انسـانا خطرا عليه وعلى مصالحه .. أفليس جان بول سارتر هو المكافح المدافع دوما عن انسـان الفيتنام والذى ينظم المظـاهرات ويهيىء الرأى العام العالمى احتجاجا على القوات الأمريكية هناك ؟ وأليس جان بول سارتر هو المكافح المدافع دوما عن انسان الجزائر عندما كانت الجزائر فى قبضة الاستعمار من أبناء جلدته الفرنسيين ؟ وأليس جان بول سارتر هو المكافح المدافع دوما عن انسان كوبا عندما كانت الجزيرة الكوبية محاطة بمحيط الامبريالية الأمريكية ؟ وأليس جان

بول سارتر هو المكافح المدافع دوما عن انسان الكونغو عندما كانت الكونغو يمزقها الاستعمار بيديه ويفرق بين أبنائها ؟ انه المفكر الذى لايقول مفكر مثله فى القرن العشرين كلمته بمثل القوة التى يقولها ، وبمثل الشجاعة التى يكون عليها حين يقولها ، حتى لقد انطبق عليه عنوان الكتاب الذى ألفه المفكر الوجودى النمساوى المعاصر بول تيليش « الشجاعة من أجل الكينونة » ٠٠ انه المفكر الذى لم يجعل الكلمة مسدسا محشوا مصوبا ٠٠ بل جعلها مسدسا محشوا مصوبا نحو هدف بعينه حتى اذا ما أطلقه لا يكون قد أطلقه كالأطفال كيفما اتفق ٠٠ !

منذ أن ولد جان بول سارتر فى ٢١ يونيو عام ١٩٠٥ وهو يحاول أن يصنع وجوده ٠٠ واذا كان قد ولد فى فرنسا فهو يثور على بلده عندما تحاول أن تخضع الجزائر لحكمها الى الأبد ٠٠ واذا كان جده من ناحية أمه ألمانيا ـ فسارتر قد ولد فى منطقة الالزاس ـ فهو البروفيسور الألمانى شفيتزر ، فانه يثور على ألمانيا النازية عندما كانت تغزو العالم وتحتل بلاده ٠٠ واذا كان أبوه المهندس البحرى قد مات بسبب الحمى فى الهند الصينية عندما كان سارتر لم يتجاوز عامين ثم تزوجت أمه ضابطا بحريا آخر فانه لم يستسلم للعقدة الأوديبية ـ هذا اذا كانت هناك عقدة أوديبية تكونت حقا ـ وينعزل عن العالم ٠٠ بل انه على صلة كبيرة به بمثل مالم يحدث من قبل حتى انه ليمكن القول بأنه فيلسوف اتصال لافيلسوف انفصال كما هو الحال بالنسبة للوجوديين جميعا ٠٠ واذا كان قد حصل على شهادة الاجريجاسيون فى الفلسفة التى تؤهله للتدريس فانه لم يستسلم للأبد لوظيفته بل أراد أن يكون مدرسا فى مدرسة العالم الكبير : عالم الفكر والثقافة ٠٠ واذا كان قد تعرف وهو طالب فى الجامعة الى سيمون دى بوفوار التى ستكون معه فيما بعد التلازم الأبدى ، فانه لم يشأ أن يقوض علاقة حبه بها بشهادة زواج تقليدية ، بل أراد أن يمنح هذه العلاقة الرسوخ الكامل استنادا الى ذات العلاقة نفسها ٠٠ واذا كان قد قرأ ماركس وانجلز فى عام ١٩٢٥ عندما كان فى العشرين من عمره فانه لم يشأ أن يجعل هذه القراءة هى التى تربطه بقوى التقدم فى مجتمعه ، بل أراد أن يتم هذا الارتباط بالواقع العملى لحقيقة الماركسية المتغلغلة فى الطبقة العاملة الفرنسية ٠٠ واذا كان قد قرأ الماركسية فى بداية حياته ولم يجد فيها الحرية التى يتوق اليها شبابه المتفتح ، فانه

عندما أمضىَ عاما سنة ١٩٣٣ فى ألمانيا قرأ لأول مرة هوسرل وهيدجر وياسبر وبدأ يخضع لتأثير هؤلاء الكتاب ‥ وهكذا تكونت الأرضية الفكرية لجان بول سارتر ‥ والأمر كما قالت الروائية الوجودية اريس موردوخ فى كتابها : « سارتر ‥ العقلانى الرومانتى » : انه مفكر يقف تماما فى طريق ثلاث حركات من الفكر بعد الهيجلى : الماركسية والوجودية والفينومينولوجيا ‥ انه يستخدم الأدوات التحليلية لدى الماركسيين ويشاركهم عاطفتهم الحارة للعمل ، ولكن بدون أن يتقبل النظرة اللاهوتية للجدل ويظل فى الأعماق ديمقراطيا اشتراكيا حرا ‥ ويأخذ من كيركجورد صورة الانسان باعتباره الكائن القلق الوحيد فى عالم مزدوج الدلالة ، لكنـــه ينبذ الله الكيركجوردى الخفى . وهو يستخدم مناهج هوسرل ومصطلحه لكن تنقصه قطعية هوسرل وتوقاناته الأفلاطونية ‥ واذا كان قد وجد نفسه فى سن النضج أثناء الاحتلال الألمانى لفرنسا فانه لم يستسلم بل ساعد على تشكيل مجموعة من أصدقائه لبحث موضوع المقاومة ومن هؤلاء الفيلسوف الفرنسى ميرلوبونتى والمفكر الوجودى البير كامو ‥ وبعد أن ينتهى الاحتلال النازى فان سارتر يتردد على مقهى دى فلور وهو يعبق بالدخان ‥ وقد ذكر لنا جاك جويتشارنود فى مقالته التى ضمتها اديث كرن ضمن المقالات التى جمعتها تحت عنوان باسم « سارتر » أن سارتر وسيمون دى بوفوار كانا معتادين أن يجلسا فى المؤخرة ناحية اليمين وكان يدخن الغليون وأمامه كوب من الشاى أو المشروبات الروحية أو الورق ليكتب ‥ لاليكتب كلاما حلوا مزركشا بل ليكتب مشاركافى معركة الانسان ‥ وهذا ما دفعه لانشاء مجلته « الأزمنة الحديثة » عام ١٩٤٦ التى يقول فى تقديمها : ليس هناك مكان الا لاختيار ذى حدين ، الموت أحدهما ، لذلك ينبغى أن نعمل بحيث يستطيع الانسان فى كل ظرف أن يختار الحياة ‥

لقد أعلن سارتر فى يوليو عام ١٩٥٢ بطريقة قطعية أن الاتحاد السوفيتىَ يريد السلام ويبرهن على هذا فى كل يوم ‥ ولقد قال فيليب تودى فى كتـــابه : « جان بول ســـارتر : دراســـة أدبية وسياسية » ان سارتر وهو يندد بمعسكرات السجون السوفيتية عام ١٩٥٠ كان يرى أن الاشـــتراكية هى الأمل الوحيـــد لانقـــاذ البشرية ‥ وربما كان انغماس الحزب الشيوعى الفرنسى فى تلقى التعليمات من موسكو بدل أن يكون له استقلاله الفكرى الخاص هو

الذى دفعه الى أن ينشر فى فبراير ١٩٤٨ البيان الخاص بانشاء حزب التحالف الثورى الديمقراطى ، وهو الحزب الذى أنشأه سارتر بالتعاون مع دافيد روسيه وجيرارد روزنتال ، كما أنشأ صحيفة « اليسار » وهى نصف شهرية فى مايو ١٩٤٨ الا أنها توقفت عن الصدور فى مارس ١٩٤٩ ولقد حاول سارتر فى هذا الحزب أن يجمع جميع المتعاطفين اليساريين دون قطع العلاقات التى تربط هؤلاء المتعاطفين بأحزابهم ·· ويوضح فيليب تودى السبب الذى قصد به سارتر الى انشاء هذا الحزب ، وهو جذب الناس الذين لا يشعرون برضاء عن النقص الموجود فى الحزب الشيوعى من ناحية المناقشة الديموقراطية الأصيلة ·· وان كان سارتر أكثر تعاطفا مع الحزب الشيوعى من رفيقيه حيث يرجع نقص المناقشة الحرة الديموقراطية الى النظام التربوى الرأسمالى ·

ولقد فشل حزب سارتر السياسى ·· غير أنه ظل فى صف اليسار ·· واذا كان قد نقد الستالينية فانه وهو ليس عضوا فى الحزب الشيوعى كان سباقا بالنسبة للاتجاه الذى اتخذه نيكيتا خروشوف بنقد الستالينية ·· وربما كان هذا هو الذى دفعه الى تأليف كتابه الفلسفى الاجتماعى الضخم « نقد العقل الجدلى » الذى يستهدف به أن تعنى الماركسية بدراسة الأحداث الخاصة التى تعنى بها الوجودية ··

وفى وسط هذا الاطار كانت الشخصية الفكرية لسارتر تتكون وتتبلور وتتطور ·· وفى كل هذا ينوع مجالاته التى سيتوجه بها للقراء بين البحث الفلسفى والرواية والنقد والمسرحية والمقال السياسى والدراسة السيكولوجية صابغا اياها جميعا بالصبغة الأخلاقية وذلك لأن التفكير عنده أو التفلسف بصفة أدق طريقة معينة تصبح بها الطبقة الناهضة واعية بنفسها ·· وان واجب الفيلسوف أن يلاحظ مايحدث فى عصره كما صرح بهذا لولفريد ديزان الذى كتب عنه كتابا بعنوان : « النهاية الآسيانة : مقال حول جان بول سارتر » ·· وربما كان هذا هو مادفع سارتر الى أن يفرغ الوعى الانسانى من كل محتوى حتى يتجه الى الخارج ليشتغل عليه ويمارس فيه فعل الحرية ، فعل العمل ، الذى هو جوهره ·· فقد قسم سارتر العالم الى كينونة فى ذاتها هى العالم الكثيف الصامت خارج الوعى ، وكينونة لذاتها هى عالم الوعى والحرية

والاختيار ٠٠ ولقد أوضح وليم بارينت فى كتـــابه : « الانسان اللاعقلانى : دراسة فى الفلسفة الوجودية » أن الكينونة فى ذاتها عند سارتر هى نوع من الافراط فى الحمل وأن لها نعومة الأنثى فهى مفرطة مثمرة مزهرة شأن المرأة الأنثى وعلى العكس فان الكينونه لذاتها هى المظهر الذكرى للنفس الانسانية : وبفضلها يختار الانسان نفسه فى حريته المتطرفة فيكون المشاريع ومن ثم يمنح حياته معناها الانسانى ٠ وعلى هذا أنشأ ســـارتر علم نفس جديد هو التحليل النفسى الوجودى حيث يرى أن ماهية الانسان لا تقـــوم فى عقدة أوديب أو عقدة الدونية بل تقـوم بالأحرى فى الحـــرية المتطرفة لوجوده والتى يختار بها نفسه ٠ ان سارتر انما ينكر اللاشعور وهذه هى المسلمة الأولى فى التحليل النفسى الوجودى كما أوضح لنا دمسى فى كتابه « علم نفس سارتر » ٠٠ والانسان فى هذا التحليل النفسى الوجودى عبارة عن كلية وليس تجمعا وتجميعا ٠٠ ان التحليل النفسى يبحث عن تحديد (للعقدة) على حين يبحث التحليل النفسى الوجودى السارترى عن (الاختيار الأصلى) ٠٠ وسارتر بهذا المنهج حاول أن يدرس الشاعر بودلير ثم الكاتب المسرحى والروائى جان جينيه ثم أخيرا الروائى جوستاف فلوبير ٠٠

ان السياسة والفلسفة وعلم النفس عند سارتر أشكال تريد أن توضح أن الانسان هو دائما اختيار واختيار متواصل ٠٠ والأمر نفســـه فى الرواية والمسرح ٠٠ حيث يريد ســـارتر لا أن يعرض للشخصيات كما كان الشأن من قبل ، بل يريد أن يعرض لها من حيث هى اختيار فى موقف ٠٠ بل ان النقد ارتبط عند سارتر بمعنى الموقف حتى انه يطلق على مجموع مقالاته المتفرقة « مواقف » والتى أصدر منها حتى الآن سبعة أجزاء ٠٠ والمواقف كما عرفها فى كتابه « المتخيل » هى الطرق المختلفة لفهم ماهو حقيقى باعتباره عالما ٠

فاذا كانت المواقف عند سارتر تعنى فهم ماهو حقيقى فلكم يتمنى القارىء العربى أن يعيد سارتر النظر فى موقفه من المشكلة الاسرائيلية ٠٠ أقول أن يعيد النظر فى هذا الموقف لا بحكم أنه تغير ، بل بحكم أنه صار أرحب أفقا وأكثر عمقا عما كان عندما نشر كتابه « تأملات فى المسألة اليهودية » عام ١٩٤٦ الذى ذكر فيه أن اليهودى يصبح يهوديا لأن الآخرين ينظرون اليه على أنه يهودى مع أن سارتر ينسى — لا فى هذا التطبيق فحسب على المسألة اليهودية ،

بل فى نظرته كلها لمشكلة الآخر - اننى أنا نفسى بنظرتى الى نفسى انما أساعد الآخر على أن ينظر الى هكذا .. فاليهودى لا يتصرف على أساس أن الآخرين ينظرون اليه هكذا ، بل انه ينظر الى نفسه على أنه يهودى ومن ثم ينعزل ويتعالى وبالتالى يسلك سلوكا لا يجعله يذوب فى المجتمع .. وبهذا الفهم القاصر نفسه يرسم سارتر صورة لعدو السامية المتعصب ضد اليهودية .. وأنه بهذا انما يحاول أن ينشىء دولة حتى لا يكون منبوذا .. ومن ثم يرى سارتر أن انشاء دولة يهودية ستحل مشكلة اليهود ، وان كانت فى رأيه ستحل مشكلة اليهود النازحين الى هذه الدولة .. وغريب أن يفضى التحليل بسارتر الى هذا .. فاذا كان اليهودى فى بلده ينظر اليه على أنه يهودى فلايترتب على هذا أن يبحث اليهودى عن دولة يقيمها على حساب الآخرين .. كان المفروض أن يدعو سارتر مواطنى الدولة التى تنظر الى اليهودى كيهودى أن يعيدوا النظر فى نظرتهم لليهود وأن يغيروا من تربية أبنائهم حتى ينشأ اليهودى فيذوب فى موطنه المقيم به بدل أن ينشىء بلدا جديدا .. وكان المفروض أن يدعو سارتر اليهودى بدوره الى أن يتخذ موقف الانسان الذى يحاول أن يذوب فى بلده بدل أن يقيم دولة أخرى على حساب أصحابها الأصليين .. وأن سارتر - باختياره الحر - اذا ما أعاد النظر فى هذه المسألة بعد الحوار الفكرى الذى سيجريه مع عدد من مفكرينا فى القاهرة - واذا ماخرج بشىء جديد فكم ساعتها ستكون الصورة المرتسمة فى ذهن القارىء العربى عنه باعتباره مناضلا صلبا عن الانسان التعس أكثر اكتمالا .

هذا هو جان بول سارتر .. موضوع هذا الكتاب .. لا يدرس من حيث هو جثمان قابل للتشريح .. بل من حيث هو كائن حى فعال يشـــارك فى تأسيس الانسان وفى المدفاع عنه .. ومن هنا ستأتى أضواء جديدة تلقى ضـــوءا جديدا على المفكر الفرنسى كما سيظهر فى المقالات التى تضمها دفتا الكتاب .. والحقيقة ان سارتر أسىء فهمه فى الوطن العربى بمثل ما أسىء فهمه فى العالم الشرقى والعالم الغربى مع اختلاف فى نوع آساءة الفهم .. ومن هنا تأتى الزوايا الجديدة للنظر الى هذا المفكر العظيم .. وجاء هذا السوء فى الفهم من عدة مصادر بعضها اقتصار الترجمات العربية - خاصة فى بدء التعريف بانتاج سارتر - على ترجمة الأعمال الأدبية ففهمت

فى غير سياقها العام من ناحية تطور المفكر وبقية جوانبه الفكرية والبعض الآخر من جراء التأثر بالكتابات المتعجلة سواء فى الشرق والغرب حيث فسر فى الشرق على أنه مفكر رجعي بورجوازى وحيث فسر فى الغرب على أنه وجودى مناهض للفلسفة العلمية ٠٠ كما جاء البعض الثالث نتيجة عدم التأنى فى قراءة النصوص ٠٠ والحقيقة اننا اذا مانظرنا بدقة قد نجد ـ على سبيل المثال ـ أن المنهج التقدمى التراجعى الذى حدثنا عنه فى « نقـد العقل الجدلى » عام ١٩٦٠ موجودة بذوره فى كتابه « المتخيل » الذى أصدره عام ١٩٤٠ عندما قال فيه : « نحن سنبدأ بسؤال : ماذا يجب أن يكون عليه الوعى حتى يمكنه أن يمتلك قوة التخيل وهو ما سنطوره بالعمليات العادية للتحليل النقدى أى بالمنهج التراجعى » ٠٠ ومن هنا سترتسم صورة جديدة لسارتر فى عين القارىء العربى ٠٠

واذا كان سارتر ـ كما قال شـامبنى ـ باعتبـاره فيلسوفا وكاتبا دراميا سيجد (جلسته السرية) محاصرة (بطغيان الوجه الانسانى) فان طغيان هذا الوجه الانسانى على أرض الوطن العربى هو مايدفع الى كتابة هذه الدراسات بهذه الطريقة وذلك بهدف أن يكون مثل هذا الكتاب نوعا من اللقاء المفتوح أو المحاورات المفتوحة تساعد القارىء على تفتيح أفقه بدل أن ينحصر فى اطار ضيق ٠٠

القاهرة فى : ١٩٦٧/٢/٩

مفتاح لفهم چان بول سارتر



بقلم
مجاهد عبد المنعم مجاهد

« مهما كان الامر ، فان ما يجب أن نضعه نصب أعيننا ، هو أن نظل جميعا من أهل اليسار »

جان بول سارتر
(مواقف ـ الجزء السابع ـ ص ١٣٦)

ألا يحسن ونحن نلج عالم المفكر أن نعالج فتح أبوابه بمفاتيحه هو ؟ وألا يحسن أن نكون منذ البدء داخل لابرنث فكره ونحاول فتح الابواب من الداخل قبل أن نقارن بين مفاتيحه ومفاتيحنا ؟ فاذا كان الامر كذلك فأين يمكن أن نعثر بذلك المفتاح وسط الانتاج الضخم الذى كتبه ومازال يكتبه لنا جان بول سارتر ؟

هل يمكن أن يكون المفتاح هو الديكارتية التى حدثنا عنها وليم باريت فى كتابه « الانسان اللاعقلانى . دراسة فى الفلسفة الوجودية » ؟ لقد كتب باريت يقول : « تقوم فلسفة سارتر على ثنائية ، وان كانت ليست ديكارتية حرفيا ، الا أنه من المؤكد انها ديكارتية فى روحها . فالكينونة كما يقول سارتر منقسمة الى نوعين أساسيين : (١) الكينونة فى ذاتها Being-in-itself و (٢) الكينونة لذاتها Being-for-itself (١) .. ووجهة نظر باريت تقوم على أساس أنه كما قسم ديكارت العالم الى عالمين : عالم الجوهر الممتد وعالم الجوهر الفكر فان سارتر قسم ذلك العالم أيضا الى قسمين : عالم الكينونة فى ذاتها وهو العالم الكثيف المصمت الساكن القائم هناك فى الخارج خارج الوعى ، وعالم الكينونة لذاتها وهو عالم الوعى والحرية والاختيار الحر الذى يشتغل على العالم الخارجى .. هذا هو التشابه الفكرى الذى وجده وليم باريت وان يكن قد تنبه الى أن هناك اختلافا بعض الشىء ، حيث ان ديكارت فى القرن السابع عشر كان بطلا للمقاومة الفكرية عندما قال « لا » لتعاليم أرسطو وطالب بالشك فى كل شىء ما لم يتبين لنور العقل أنه حق ، على حين أنه لم يكن بطلا للمقاومة الحياتية عندما ارتد الى مفاهيم

(1) Barrett. W. Irrational Man. A study in existential philosophy, p. 218.

قديمة فى فلسفته بمحاولة افتراض وجود الله لضمان أن العالم موجود وأن أحكامى سليمة عنه .. اما سارتر عند وليم باريت فهو « شكاك ديكارتى فى مكان وزمان مختلفين » (١) فسارتر « قد بلغ سن النضج خلال سنوات ١٩٣٠ وكان جو السياسة اليسارية يخيم فوق كل شيء ، وسارتر لم يكف عن ان يكون فى جانب اليسار من الناحية السياسية » (٢) ومن ثم عاش سارتر الديكارتية ولكن فى زمن الاحتلال الالمانى لفرنسا .. ومن ثم كان على سارتر أن يحول الديكارتيه الى عمل والى سلوك ، ومن ثم اشترك فى حركة المقاومة ضد الاحتلال ·· ومن هنا « فعند سارتر الشاب الألمعى الذى كان يدرس الفلسفة قبل الحرب العالمية ، كان ديكارت يمثل بالنسبة له بطلا خاصا ـ بطلا للفكر ان لم يكن بطلا للحياة والعمل وان تجربة المقاومة منحت شخصية ديكارت أهمية أكبر عند سارتر ، حيث أن الديكارتية في المقاومة يمكن أن تتجسد فى حياة العمل » (٣) ·· وعلى هذا « فسارتر لا يفعل شيئا سوى أن يستخرج النتائج مما هو متضمن وجوديا فى الشك الديكارتى » (٤) انه « شكاك ديكارتى فى مكان وزمان مختلفين ·· وسارتر كانسان معاصر ، ظل فى ذلك الكرب للعدم الذى طفا ديكارت فوقه أمام ضوء الله العجيب الذى أشرق ليقوده خارجه » (٥) ومن هنا يصل وليم باريت الى المفتاح لفهم شخصية سارتر : « ديكارت والمقاومة الفرنسية ـ ديكارت (فى) المقاومة الفرنسية ـ هذا هما المفتاحان البسيطان لكل فلسفة سارتر المعقدة » · (٦)

فهل هذا المفتاح مفتاح سليم ؟ أولا ان الهدف عند المفكرين مختلف حيث أن التفلسف عند ديكارت لن يقود الى وضع أسس لفلسفة سياسية يقيم عليها المفكر حياته على حين أن التفلسف عند سارتر مرتبط أشد الارتباط بالسياسة وهو ماسوف نتبينه بعد قليل .. ثم ان ديكارت كان هدفه الابقاء على الثنائية فى

(1) Ibid, p. 217.
(2) Ibid, p. 214.
(3) Ibid, pp. 215-216.
(4) Ibid, p. 217.
(5) Ibid, p. 217.
(6) Ibid, p. 216.

العالم : ثنائية الفكر والمادة ، على حين يبدأ سارتر كتابه « الكينونة والعدم » بهدف المحاولة للقضاء على كل ثنائية .. يقول روبرتس فى كتابه : « الوجودية والعقيدة الدينية » : « يوجد فى تاريخ الفكر الغربى أربعة منفصلات كبيرة (على الأقل) ، وهدف سارتر ليس الا التغلب على هذه المنفصلات الاربع جميعا وهى : (١) منفصل الجوهر أو العقل ضد المادة والذى أفضى الى المحاولات المثالية والمادية لادراج الحقيقة كلها تحت احدى المقولتين ، (٢) المنفصل الابستمو لوجى الذى فصل الواقع عن المظهر والشىء فى ذاته عن الظاهرة والموضوعات الفيزيقية عن الاحساس الخ ... ، (٣) المنفصل الانثروبولوجى الذى قسم الانسان الى قسمين وهما الجسم الخاضع للجبرية ضد الارادة الحرة ، (٤) المنفصل المنهجى وهما العقلانية ضد اللاعقلانية حيث النظريات التى تؤكد المنطق والعقل قد فشلت فى أن تكون عادلة بالنسبة للارادة والانفعالات والعكس بالعكس . وتقوم محاولة سارتر كفيلسوف عظيم فى تعبيره عن المطلب الخالد » (١) . حقيقة أن سارتر « بعد أن يرفض الأشكال المختلفة للثنائية يتخذ هو ثنائية متطرفة خاصة . فقد أقام تمييزا أساسيا بين ما يسميه الكينونة فى ذاتها ، أى الشىء كما هو فى حد ذاته ، والكينونة للذاتها الا وهى الوعى الانسانى » (٢) الا أن هذه الثنائية غير مقصودة وقد نتجت رغما عنه ..

بجانب هذا فان تفسير سارتر بأنه ديكارت فى المقاومة يعنى أنه بانتهاء المقاومة فان المفكر الفرنسى يعود فيرتد الى الديكارتية فحسب ، وهذا شىء مخالف لما نعرفه عن حياة سارتر حيث أن المقاومة استمرت معه بأشكال مختلفة .. وبهذا يتبين أن هذه « المقاومة » محتاجة الى « تحديد » بدل أن تظل كلمة «عامة» عند باريت ..

فأين يمكن أن نعثر على المفتاح الذى يلج بنا الى الفكر السارترى ؟ هل نجده فى تصاريح المؤلف نفسه ؟ يمكن هذا لكن علينا أن نكون حذرين حيث أن المفكرين لا يصدرون فى أقوالهم فى بعض الأحيان عن صدق تام .. يمكن أن نأخذ هذه التصاريح نفسها

---

(1) Roberts, D.E., Existentialism and Religious Belief. p. 197.

(2) Ibid, p. 198.

ولكن بشرط أن نتبين اضطرادها فى فكره جميعا وفى حياته جميعا .. أفلا يمكن أن نجد هذا المفتاح فيما يقوله سارتر عن مهمته ومشاريعه ورغباته ؟.

يقول جان بول سارتر فى التصريح الذى أدلى به لولفرد ديزان عام ١٩٥٦ والذى سجله فى كتابه « النهاية الاسبانة . مقال حول فلسفة جان بول سارتر » يقول المفكر الفرنسى : «لذى عاطفة لفهم الانسان » (١) ثم يضيف فى المقابلة نفسها : « أنا لست معنيا بالله ، أنا معنى بالانسان . أنا لست ماديا كما أننى لست روحانيا وأنا أختلف مع المادية الجدلية بهذا المعنى فوفق آرائى (١) ان للانسان أهدافا ليست للمادة ، (٢) وأن للانسان اختيارا من بين الممكنات ليس للمادة » (٢) . من هذا النص يتبين أن سارتر معنى بالفلسفة الماركسية وهو فى الوقت نفسه يريد أن يخلص الماركسية — كما يرى — من نزعتها الآلية الميكانيكية وأن يبقى للانسان على حريته ومن هنا جاءت محاولته لفهم الانسان .. وعلى أساس من هذا الفهم للفلسفة الماركسية من جانب سارتر استطاع هينمان فى كتابه « الوجودية والأزمة الحديثة » أن يقول : « انه يمثل المرحلة التى يبدو فيها أن غربة النفس قد وصلت الى أقصى درجاتها الممكنة ، أى وصلت الى الدرجةالتى أصبح فيها ضغط الجماعة كبيرا حتى أن الفرد مضطر الى أن يعيش فى غربة النفس شأنه فى هذا شأن الحالة الطبيعية للأشياء » (٣) .. اذن فليست الديكارتية والمقاومة هما المفتاحان الى سارتر ، بل الماركسية وتعديلها هما الهدف الأساسى .. ذلك أن الشىء الجوهرى عند سارتر ليس أن يقول نعم ، بل أن يقول لا .. وينعكس هذا لا فى كل تفكيره الفلسفى فحسب ، بل فى جميع أشكال تفكيره وفى مواقفه وحياته .. وربما كان هذا هو الذى دفع هينمان الى أن يقول : « لابد من فهم المفاهيم الثلاثة الأساسية : الحرية والموقف والسلب اذا ما أراد الانسان أن يفهم سارتر ، لكن النقطة الملاحظة هى أن السلب هو السائد وأنه ينفذ

---

(1) Desan .W,: The Tragic Finale; An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. p. XV.

(2) Ibid, p. XVI.

(3) Heinemann, F.H. : Existentialism and the Modern Predicament. p. 111.

الى مفهوم الحرية كما ينفذ الى مفهوم الموقف بالمثل .. أن مؤلف (الكينونة والعدم) هو (فيلسوف السالبية) » (١) .. الشيء الجوهري عند سارتر هو أن يقول (لا) .. يقولها للماركسية .. بهدف أن يقول (نعم) للطبيعة الانسانية .. واذا شئنا الدقة انه لا يقول (لا) لماركسية ماركس ، بل يقولها لماركسية بقية الماركسيين .. يقول فى مقالته « المادية والثورة » التى نشرها عام ١٩٤٦ : « نظرا لأن البعض يوجهون اللوم الى وهم سيئو النية بأننى لم أذكر ماركس فى هذه المقالة ، فاننى أقول بالضبط ان انتقاداتى موجهة ضد الماركسية المدرسية فى عام ١٩٤٦ أو ان شئتم هى موجهة الى ماركس (خلال) الماركسية الستالينية المحدثة » (٢) .. هذا هو اهتمام سارتر منذ البدء .. ليس الاهتمام البدئى هو ديكارت أو هيدجر أو هوسرل أو نيتشة أو هيجل أو كانت أو برجسون أو شيلر بل الاهتمام البدئى هو كارل ماركس أو الماركسية التى يهتم سارتر بأن يحتفظ بها نقية .. ولكى يحتفظ بها يريد أن يطهرها من الجبرية المادية ــ حسب تصوره ــ وهذا هو الذى دفعه الى دراسة الانسان ليثبت حريته .. ومن ثم فالحركة السارترية الفكرية هى حركة « لا ــ نعم » ... وكانت هذه الحركة هى التى دفعته الى قراءة المفكرين الذين سبق أن ذكرناهم لمحاولة تأسيس الحرية الانسانية ... ومن هنا ينفى سارتر بشدة أنه يريد أن يعلى من صوت اللاعقلانية أو أنه يريد أن ينبذ الماركسية .. يقول فى مقالته الطويلة « مشكلة المنهج » وهى التى تكون مقدمة الجزء الأول من كتابه « نقد العقل الجدلى » : « ان قصدنا ليس هو (اعطاء اللاعقلانى مكانته) كما هو الزعم غالبا ، بل بالعكس هو التقليل من جانب عدم التحددية واللامعرفة ، وليس نبذ الماركسية باسم طريق ثالث أو انسانية مثالية ، بل اعادة غزو الانسان من داخل الماركسية » (٣) .

أن جان بول سارتر مفكر من الطبقة البورجوازية .. لكنه

---

(1) Ibid, p. 117.

(2) Sartre, J.P. : Situations, III. p. 135.

وأحب أن أشير الى اننى عدلت التاريخ الذى ذكره سارتر فى هذه العبارة وجعلته عام ١٩٤٦ بدل ١٩٤٩ حيث أن المقال كتب عام ١٩٤٦ كما ان هذه الملاحظة التى أضافها سارتر قد وردت فى الطبعة الخامسة الفرنسية وهى طبعة صدرت عام ١٩٤٩ نفسه ..

(3) Sartre, J.P. : The Problem of Method, p. 83.

يريد أن يثور على هذه الطبقة التى جوهرها النزعة التحليلية لا التركيبية..وهو طوال رحلته فكرا وحياه «أضمرت للبورجوازية ·· حقدا لن يفنى الا معى » (١) كما عبر فى مقالته التى كتبها عن ميرلوبونتى عام ١٩٦١ ويسجل سارتر بنفسه رحلته حيث لم يكن يسير فى هذه الرحلة وليس لديه سوى خيط واحد ..«كان كل متاعي خيط آريان ، لكنه كان كافيا ، وما هذا الخيط الا تجربة الصراع الطبقي الصعبة التى لا ينضب لها معين » (٢) ·· وعلى هذا لا يكفى أن نقول ان سارتر مفكر يسارى ·· بل يجب أن نصحح الأمر حيث يقول هو : « الفكر اليسارى انما هو الماركسية لا أكثر ولا أقل » (٣) وبهذا المنظور يريد سارتر أن يظل مفكرا ماركسيا محاولا اصلاح ماركسية الماركسيين غير ماركس .. وكان هذا نضب حياته كلها حتى أنه كتب عن عام ١٩٤٨ « كان علينا أن ندافع عن العقيدة الماركسية دون أن نخفى تحفظاتنا وتردداتنا » (٤) ·· وتكاد مقالته عن موريس ميرلوبونتى أن تكون وثيقة عن اهتماماته ومواقفه ويبين فيها أنه معنى بأن يكون من أهل الثوار ، والثائر محتم فى نظره أن يفضى به الى ماركس. وعلى هذا كتب يقول : « اذا كان لا يكفى ان يكون المرء قد قرأ ماركس حتى يصبح ثوريا فانه ينضم اليه عاجلا أم آجلا عندما يناضل من أجل الثورة · والنتيجة واضحة : لا يستطيع أحد أن ينتقد اليسار انتقادا فعالا الا اذا كان من أولئك الذين تكونوا فى مدرسة هذا العلم » (٥) ·

لقد أتى سارتر فى الحقيقة الى الماركسية من باب النفى.. نفى البورجوازية وروحها التحليلية حيث « اننا مقتنعون بأن الروح التحليلية قد عاشت وأن وظيفتها الوحيدة اليوم تشويش الوعى الشورى وعزل البشر لمصلحة الطبقات صاحبة الامتيازات · » (٦) كما ذكر فى تقديمه لمجلة (الأزمنة الحديثة)

---

(١) جان بول سارتر : مواقف ــ الجزء الخامس ــ ص ٢١٧ ·
(٢) المصدر السابق : ص ٢١٩ ·
(٣) المصدر السابق : ص ١٩٢ ·
(٤) المصدر السابق : ص ١٩١ ·
(٥) المصدر السابق : ص ١٨٩ ·
(٦) جان بول سارتر : مواقف ــ الجزء الاول ــ ص ١٧ ·

عام ١٩٤٦ وهو قد أتى الى الوجودية من باب النفى .. نفى الجبرية ـ على حد تعبيره ـ الموجودة فى الماركسية .. وهو فى كل هذا وذلك انما « نصنف أنفسنا الى جانب من يريدون تبديل وضع الانسان الاجتماعي وتبديل مفهومه عن ذاته فى آن واحد » (١). .. وهكذا ليس سير سارتر سيرا من الوجودية الى الماركسية ، بل هو سير معكوس ، من الماركسية الى الوجودية ولكن لا يتوقف هنا ، بل للعودة من جديد ، فسارتر مغرم بالتركيب وهذا ما قاله لولفريد ديزان : « يجب على الانسان أن يميل دائما نحو المركب » (٢) ..

ان القطبين اللذين يتحرك من خلالهما سارتر هما قطبا الحرية والاشتراكية . وقد قالها هو نفسه صراحة شارحا علاقته بميرلوبونتى : (الاشتراكية والحرية) « قد وضعتنا كلا منا بحضرة الآخر » (٣) .. وهو طوال رحلته الفكرية قد يخفت من صوت أحد القطبين ويعلى من صوت الآخر .. قد تكون نبرة الوجودية عالية فى أواسط حياته الفكرية ، لكن نبرة الماركسية ليست معدومة .. هى قد تخفت لكنها لا تتلاشى .. بل ان الوجودية لتعد محطة ركوب عابرة فى طريق رحلته .. ولقد كانت كل الأسئلة التى يطرحها تفضى به الى قطبى الحرية والاشتراكية: « هل توجد عفوية لدى الجماهير ؟ وهل تستطيع الجماعات أن تحقق الانسجام بينها من تلقاء نفسها ؟ أسئلة ملتبسة كانت ترجعنا الى السياسة والى دور الحزب الشيوعى والى روزا لوكسمبرج والى لينين ، وطورا الى علم الاجتماع والى الوجود بالذات ، أى الى الفلسفة ، الى (أسلوبنا فى الحياة) الى مرساننا، الى أنفسنا » (٤) .. فاذا أضفنا الى هذين القطبين معنى النفى والسلب أدركنا المفتاح الى لابرنث فكره : جدل « الاشتراكية ـ الحرية » فى اطار تعريف الفكر بأنه موقف من مواقف السلب . واذا كانت الاشتراكية عنده وسيلتها الماركسية ، والحرية

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣ .

(2) Desan, W. : The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. p. XIX.

(٣) جان بول سارتر : مواقف ـ الجزء الخامس ـ ص ١٦٤ .

(٤) المصدر السابق : ص ٢٢٦ .

وسيلتها الوجودية فان ما يكون أفق سارتر الفكرى هو الجدل الماركسى ــ الوجودى داخل اطار السلب ..

ان سارتر ليتساءل فى بدء الفصل الثانى من « مشكلة المنهج » : « لماذا لسنا بكل بساطة ماركسيين ؟ الأمر يرجع الى أننا نأخذ عبارات انجلز وغارودى كمبادىء ارشاد ، كارشاد للأعمال التى يجب أن تتم ، نأخذها كمشكلات ــ ولا نأخذها كحقائق ملموسة » (١) .. ويقول قبل هذا بصفحات من الكتاب نفسه : « انه ماركس الذى نزعم أننا على علاقة به » (٢) .. وهكذا يتبين أن سارتر على علاقة بماركس ، لكنه ليس على صلة بالماركسية .. أو بمعنى أدق أن الماركسية الصحيحة فى نظره هى ماركسية ماركس ، وليست ماركسية الماركسيين التاليين .. ومن هنا نرى أن الحركة الأولى من سير سارتر انما هى نفى الماركسية .. نفيها سيرا الى الوجودية ، ثم بعملية نفى أخرى سيدخل الى الحركة الثالثة من جدله وهى العودة الى الماركسية ولكن فى ضوء جديد بعد أن تسلح بالحرية كما يعتقد ..

لقد ولج سارتر الى الماركسية من الواقع العملى لا من التأمل النظرى ولقد كتب فى « نقد العقل الجدلى » .. أنه وهو فى العشرين من عمره وكان هذا عام ١٩٢٥ لم يكن هناك كرسى للماركسية فى الجامعة ، وكان الطلبة الشيوعيون يتجنبون ذكر الماركسية فى أوراق امتحاناتهم خشية أن يرسبوا .. « كان الرعب من الديالكتيك كبيرا حتى ان هيجل نفسه كان مجهولا لنا » (٣) .. وذكر أنهم سمحوا لهم فى الجامعة بقراءة ماركس ولكن بهدف دحضه « ومن ثم بدون تراث هيجلى ، بدون أساتذة ماركسيين ، بدون أى برنامج مخطط للدراسة ، بدون أسلحة للتفكير ، كان جيلنا ــ شأنه فى هذا شأن الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة ــ جاهلا جهلا تاما بالمادية التاريخية » ومن هنا كان المناخ الذى سيطر على سارتر فى دراسته هو المنطق الرياضى والمنطق الأرسطى اللذان كانا يدرسان له بالتفصيل « وحوالى ذلك الوقت قرأت (رأس المال) و (الأيدلوجية الألمانية) ووجدت كل شىء جليا للغاية . وفى الحقيقة لم أفهم

---

(1) Sartre, J.-P.: The Problem of Method, p. 35.
(2) Ibid, p. 17.
(3) Ibid, p. 17.

شيئا على الاطلاق . فأن تفهم يعني أن تغير ، يعني أن تتجاوز الانسان نفسه . وهذه القراءة لم تغيرني ، بل بالعكس ان الذي بدأ يغيرني هو (حقيقة) الماركسية ، الحضور الثقيل على أفقي لكتل العمال ، كيان هائل كثيف « عاش » الماركسية وهو الذي (مارسها) » (١) هذا هو الجدل الذي عاشه سارتر : ماركسية نظرية لم تغيره ، وماركسية عملية بدأت تغيره .. « لقد تربينا في الانسانية البورجوازية ، وهذه الانسانية المتفائلة اهتزت عندما أدركنا بغموض حول مدينتنا الحشد الهائل (أشباه الناس) الواعين بانحطاط انسانيتهم ، غير أننا شعرنا بهذا الاهتزاز بطريقة كانت لا تزال مثالية وفردية » (٢) لم تجذبه الماركسية وانما جذبته الطبقة العاملة . فما جذبه انما « هو البروليتاريا باعتبارها تجسيد فكرة ما وأداتها » (٣) لقد تلقى سارتر برهانه (عمليا) ولم يتلقه (نظريا) وربما كان هذا التلقي هو المسئول عن كل النتائج المترتبة بعد ذلك وكان هو المسئول كذلك على انه ظل في اطار الفكر البورجوازي السائد وهو نفسه يعترف بهذا « ان الماركسية (باعتبارها فلسفة أصبحت العالم) قد جرفتنا وحولتنا من الثقافة الميتة للبورجوازية ... ومع هذا ظللنا في آطار بوصلة (الأفكار السائدة) » (٤) ومن ثم كان انجذاب سارتر للماركسية انجذابا « تلقائيا » ولم يكن انجذابا « واعيا » تماما . يقول : ان الماركسية « عندما تمثل كتحديد حقيقي للبروليتاريا وكمعنى عميق لأفعالها .. حينئذ تجذبنا الماركسية **دون مقاومة** من غير أن نعرفها » (٥) .

ولكن لماذا اختار سارتر الماركسية بالذات مناخا ينطلق منه الى وجوديته ؟ لماذا يصر على « اننا لسنا ماركسيين ؟ » لماذا لم يصر مثلا على « أننا لسنا هيجليين » أو « اننا لسنا ديكارتيين »؟ الجواب أن سارتر يرى أن تاريخ الفكر الانساني مر منذ القرن السابع عشر الى القرن العشرين بثلاث حقب فكرية يمكن

---

(1) Ibid, pp. 17-18.
(2) Ibid, p. 19.
(3) Ibid, p. 19.
(4) Ibid, p. 20.
(5) Ibid, p. 18.

ويلاحظ أن عبارة « دون مقاومة » بالبنط الأسود هو من عندنا وليس من عند سارتر وذلك لابراز فكرة « تلقائية » انجذابه للماركسية .

تسميتها بأسماء المفكرين الذين ســادوا فيها .. « بين القــرن السابع عشر والقرن العشرين أرى ثلاثا من أمثال هذه الحقب أستطيع أن أسميها بأسماء الرجال الذين سادوا فيها : هنــاك (حقبة) ديكارت ولوك ، وهناك حقبة كانت وهيجل ، وأخــيرا هناك حقبة ماركس » (١) والمفكر لا يستطيع أن يتجاوز أيا من هذه الحقب الا عندما يتجاوزها التاريخ حيث « لا يوجد تجاوز لها طالما ان الانسان لم يتجاوز اللحظة التاريخية التى تعبر هذه الحقب عنها » (٢) .. ومن ثم فان الماركسية فى نظر سارتر هى الفكر السائد الذى لا يستطيع المفكر أن يتجاوزه ، وانما عليه أن يتنفس من خلاله .. وعلى هذا جاءت عبارة سارتر « انه ماركس الذى نزعم أننا على علاقة به » (٣) .

فما هى المآخذ التى يأخذها سارتر على الماركسية ؟ وهل استطاع أن ينفذ الى فهم الأساس النظرى لها ؟ ان النقد يتركز حول مفهوم المادة ومعنى الجدل أى المنهج .. وسنقتصر هنا فى تلك الخطوط العريضة على تناول المفهوم الماركسى للمادة كما يعتقد جان بول سارتر ..

لقد سبق أن اوردنا تصريحا لسارتر أدلى به لولفريد ديزان، انه يأخذ على المادية الجدلية تصورها للمادة نظرا لأنه يرى أن للانســان أهدافا ليست للمــادة وأن للانســان اختيارا من بين الممكنات ليس للمادة .. فكأن مفهوم المادة عند الماركســيين فى نظر سارتر انها شىء جامد هامد ساكن كثيف .. ويلخص سارتر فهمه للمــادية فى مقالته التى كتبها عام ١٩٤٦ بعنوان « المادية والثورة » قائلا : « يبدو أن أولى خطواتها هى انكار وجود الله وانكار الغائية المفارقة ، والخطوة الثانية هى ارجاع حركة العقل الى حركة المادة ، والخطوة الثالثة هى استبعاد الذاتية برد العالم والانسان فيه الى مذهب الأشياء المرتبطة معا بعلاقات كلية . وأنا استنتج هنا بمنتهى الاخلاص بأنها عقيدة ميتافيزيقية وأن الماديين هم ميتافيزيقيون » (٤) .

يلوح أن سارتر قد قرأ الفلسفة العلمية على ضوء الهيجلية

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method. p. 7.
(2) Ibid, p. 7.
(3) Ibid, p. 17.
(4) Sartre, J.-P. : Literary and Philosophical Essays, p. 187.

واذا كان يقول : « تستلزم واقعية الرجل الثورى وجود العالم ووجود الذاتية سواء بسواء . وأكثر من هذا أن هذه الواقعية تستلزم مثل هذا الترابط بين كل منهما حتى لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ولا عالما بغير ايضاح الجهد الذاتى » (١) .. فان سارتر يرتب على هذا أن الماركسية تستبعد الذات .. غير أننا اذا دققنا النظر ربما تبينا أن الخلاف بين الماركسية وسارتر قائم فى مسألة أخرى غير الغاء الذات أو الابقاء عليها ألا وهى أسبقية الفكر أو أسبقية المادة فالمعروف أن الماركسية انما تسبق المادة على الوعى الانسانى ، والغريب أن سارتر فى (الكينونة والعدم) انما يسبق الشىء فى ذاته على الشىء لذاته .. اى أن العالم سابق على الوعى .. مع ملاحظة أن الأسبقية الماركسية أسبقية منطلقة من الواقع على حين أن الأسبقية السارترية أسبقية منطقية على الأقل ..

وقبل أن ندخل فى التفاصيل نحب أن نشير الى أن الفكر السارترى يعيبه أنه ليس فكرا ميتافيزيقيا .. ان الميتافيزيقا هى البحث فى العلل الأولى وسارتر من هذه الناحية ، لا يبحث فى الأصول الميتافيزيقية للمقولتين اللتين تسيطران على تفكيره جميعا وهما مقولتا الكينونة فى ذاتها والكينونة لذاتها .. انه يفترضهما افتراضا كما أوضح ولفريد ديزان عندما قال : فى رأيى أن نقطة البدء الأولية هذه ليست من الأمور البديهية الواضحة، بل هى شىء أشبه بالمسلمة postulate فاذا كان الشىء فى ذاته الكثيف المصمت أو الكينونة خارج الوعى مسلمة فان سارتر ينقد مفهوم المادة عند الماركسيين برغم انه مسلمة يفترضونها. يقول : « المادية تقيم يقينا مما يبدو لنا استقراء فجا أو اذا شئت مما يبدو مسلمة » فسارتر اذن يرى أن الماركسيين لا يبحثون فى الأصول التى تدفع بهم الى القول بأسبقية المادة كما أنه هو الآخر لا يبحث فى الأصول التى تدفعه الى افتراض الكينونة فى ذاتها. واذا كان سارتر ينسب للكينونة فى ذاتها أسبقية — على الأقل منطقية — على الكينونة لذاتها فانه يتساوى مع ماتفعله الماركسية فى رأيه مع اختلاف المصطلح ومحتوى المصطلح .. وألا يعنى هذا أن سارتر قد انطلق فى افتراض الكينونة فى ذاتها من الحس المشترك

(١) جان بول سارتر : مواقف — الجزء الخامس — ص ٦٣ .

بوجودها ؟ وكما قال ولفريد ديزان : « بالنسبة لفكرة سارتر عن الشيء ، يلاحظ الانسان فى مقدمته ميلا قويا للبدء من الواقع وليس من الفكر وتقبل قيمة المعرفة وتجنب عمل مشكلة من شيء هو فى الواقع ليس سوى شبه مشكلة . » (١) ان هذا الميل عند سارتر هو ميل مبعثه الانطلاق من الحس المشترك ، من مجرد الحدس بوجود العالم الخارجى .. فاذا كان برهان الشيء فى ذاته ليس له من برهان سوى الحدس فان نقد سارتر للمفكر المادى ينتفي لانه يبرهن على مادية العالم انطلاقا من الحدس .. كما يرى سارتر : يقول : « عندما يزعم المادي أنه (متأكد) من مبادئه، فان تأكيده لايمكن أن يصدر الا من الحدس أو الاستدلال القبلى à priori أى من التأمل الذى يندد به » (٢) واذا كان سارتر يرتب على هذه العبارة أن المادى الذى يتهم رجل التأمل المثالى بأنه متيافيزيقى فان « المادية هى متيافيزيقا تتخفى خلف الوضعية ، انها متيافيزيقا تهدم نفسها بنفسها لأنها بتقويض المتيافيزيقا انما تشلح أى أساس لعباراتها » فان سارتر انما يتلاعب بكلمة ميتافيزيقا التى تعنى عند الماركسيين أنها الآراء المثالية المنطلقة من الذهن عن العالم والتى تعنى عند سارتر البحث فى الأصول والمبادىء ..

لقد لاحظ سارتر فى مقالته عن « المادية والثورة » أن الشباب ضائع بين المادية والمثالية « انه يقال لهم ان عليهم أن يختاروا بين المادية والمثالية ، انه يقال لهم انه لا يوجد شيء متوسط بينهما ومن ثم فعليهم اختيار الواحد أو الآخر . والآن، بالنسبة لمعظمهم تلوح مبادىء المادية زائفة من الناحية الفلسفية، أنهم غير قادرين على فهم كيف يمكن للمادة أن تبعث (فكرة) المادة . ومع هذا فهم يحتجون بأنهم انما ينبذون المثالية نبذا تاما ، فهم يعرفون أنها تعمل وتفيد كأسطورة للطبقات الثورية وأنها ليست فلسفة محكمة بل هى بالاحرى نوع غامض من التفكير وظيفته حجب الحقيقة أو اذابتها فى الفكرة . ويقال لهم : لا يهم ، لما كنتم لستم ماديين فستكونون مثاليين بالرغم من أنفسكم ، واذا ثرتم على مماحكات أساتذة الجامعات فستجدون أنفسكم

(1) Desan, W., p. 135.

(2) Sartre, J.-P. : Literary and Philosophical Essays, p. 188.

ضحايا وهم أشد خبثا واشد خطورة) » (١)

حقيقة ان سارتر لا يريد لشباب عصره أن ينطلق من المثالية، لكنه فى الوقت نفسه لا يريد لهم أن ينطلقوا من المادية .. وها هو ذا المفتاح الذى أوردناه تتضح أهميته .. دائما سارتر ينطلق من النفى .. نفى الماركسية .. هو لا يريد أن يلغيها بل يريد أن يلغى المنطلق المادى للماركسية وان كان هذا الالغاء ليس الغاء كليا .. وهو فى سبيل هذا يرى أن الماركسية تتصور مفهوما آليـــا للمادة .. فاذا كانت الماركسية قد ألغت الغائية المفارقة فى عالمها فقد ألغاها أيضا سارتر بالنسبة للشىء فى ذاته وان كان قد أبقـــاها للكينونة لذاتها التى لا تتطابق مع نفسها ..

ويلاحظ أن سارتر هو نفسه يتنبه الى أن تصـــوره للمادية الجدلية هو تصور للمادية الميكانيكية وبعد أن يتنبه يشرع من جديد فى مهاجمتها ويأتى هجومه على أساس تطبيق التصورات الميكانيكية للمادة على المفهوم الجدلى لها من جديد .. يقول سارتر فى مقالته نفسها عن المادية والثورة ، « المادية واحدية أيضـــا . فليس ثمة صراع بين الأضداد داخل الوحدة المادية . وأقول الحق لا يوجد أيضا أضداد : فالساخن والبارد هى درجات منوعة فقط فى التـــدرج الحرارى .. وفـــكرة صراع الأضـــداد هى اســـقاط العلاقات الانسانية على العلاقات المادية » (٢) لكن يلاحظ أن التدرج الحرارى بين الساخن والبارد سيكون هكذا اذا نظرنا الى العلاقات الخارجية بين الانسان والماء ومن ثم نصل الى جملته ان صراع الأضداد هو اسقاط العلاقات الانسانية على العلاقات المادية .. ولكننا اذا نظرنا الى الماء وهو يسخن من الداخل تبينا أن العلاقات بين ذرات الماء لم تعد هى العلاقات بينها قبل التســـخين وانما أخذت تتباعد وتتفكك ومن ثم فهناك علاقات داخلية داخل المادة وانها تحت مؤثر خارجى بدأت تتفكك وتتخذ شكلا جديدا .. شكلا موضوعيا داخل المادة نفسها .. ومن هنا نتبين أن سارتر ينسى الحديث عن العلاقات الباطنية برغم أنه يتحـــدث كثيرا فى كتابه (الكينونة والعدم) عن السلب الباطنى .. وكان أن رأى سارتر فى الماركســية فلسفة براجماتية مادامت هذه الفلسفة المادية

---

(1) Sartre, J.-P.: Literary and Philosophical Essays, p. 186.

(٢) جان بول سارتر : مواقف ــ الجزء الخامس ــ ص ٦٦ .

صالحة فى رأيه عمليًا من أجل الثورة « اذا كانت المادية أفضل أداة للعمل فان حقيقتها ذات طابع براجماتى أو نفعى » (١) وهنا وحد سارتر بين مفهوم النفع ومفهوم الصدق الذى يتأكد بالواقع العملى ..

ومن الملاحظ أن سارتر وهو يسلب الماركسية ماديتها لايريد أن يلغيها ، فهو يريد أن يدخلها فى مركب مع الوجودية ، مثاليته من أجل الثورة « يقتضى الحدث الثورى أن نعلو على تعارض المادية .. والمثالية .. فى وحدة مؤلف الموضوع فالحدث الثورى يطالب بفلسفة جديدة تواجه علاقات الانسان بالعالم من وجوه متباينة. اذا وجب ان تصبح الثورة ممكنة ، وجب أيضا ان يملك الانسان احتمالية الواقعة وأن يختلف رغم ذلك عن الواقعة بقدرته العملية على اعداد المستقبل وبالتالى على تخطى الحاضر والانفصال عن وضعه » (٢) .

وهكذا نتبين الحركة الأولى من رحلة سارتر: نفى للماركسية .. وهذا النفى سيوصله الى الحركة الثانية : تأسيس الحرية.. فقد كان الهدف من نقض مفهوم المادة عند الماركسيين أن يمهد سارتر لتأسيس الحرية الانسانية .. وهذا هو الذى دفعه الى انشاء مذهبه الوجودى .. فما هى ياترى وجودية سارتر ؟ وكيف تطورت هذه الوجودية الى أن تقضى الى الحركة الثالثة عندما تنفى نفسها فتوصله الى مرحلة العودة الى الماركسية ولكن فى ضوء جديد ؟.

نحب أن نشير فى البدء الى أن الوجودية عند سارتر لا تعد وجودية حقا وانما سنعدها فهما سارتريا خاصا لها .. فسارتر فى رأينا ليس بالوجودى الحقيقى وان الاتهامات التى وجهها اليه كل من هيدجر ومارسل بأنه ليس وجوديا فيها جانب من الحقيقة .. وعلى هذا فان الحديث عن مرحلة الوجودية عند سارتر انما سيكون بالمعنى الخاص الذى أطلقه سارتر عليها ..

وحتى لا نخرج عن سياق الموضوع الذي نتناوله وهو وجودية سارتر سنشير اشارة مقتضبة الى معنى الوجودية كما

---

(١) جان بول سارتر : مواقف ــ الجزء الخامس ــ ص ٦٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٧ .

نفهمها وأين مكانة سارتر فيها .. لقد دأب المفكرون على أن يقسموا الوجودية الى نوعين : وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة .. وهذا التقسيم تقسيم غير حقيقى اذ هى نظرة من خارج الفلسفة ، هى محاولة لادخال الانظار الدينية المجال الفلسفى .. ومن ثم فمن الخطأ تقسيمها الى وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة نظراً لان الدين مجاله مكان آخر غير التأمل الفلسفى .. ومن الغريب أن سارتر قد انساق الى هذا الخطأ ففى كتابه « الوجودية نزعة انسانية » يقول : « هناك نوعان من الوجودين . فمن جهة هناك المسيحيون وبينهم سأدرج اسم ياسبرز وجبريل مارسل وكل منهما كاثوليكى محترف ، ومن جهة أخرى الملحدون الوجوديون ومن بينهم يجب أن ندرج هيدجر وكذلك الوجودين الفرنسيين وأنا » (١) واذا كان سارتر يقول بعد هذا من الكتاب نفسه .. « ان الشيء المشترك بينهم هو بكل وساطة أنهم يؤمنون بأن (الوجود) يسبق (الماهية) — أو اذا شئت اننا يجب أن نبدأ مما هو ذاتى » (٢) فان هذا الشيء المشترك لا صلة له بالدين أو الالحاد .. ويكون الشيء المشترك هو شيء فلسفى قد يجعلهم جميعا وجوديين لكنه لا يجعلهم صنفين مختلفين من الوجوديين .. غير أن الوجود الذى يسبق الماهية ليس صفة مشتركة بين الوجوديين جميعا ، ذلك أن واحدا مثل هيدجر عنده أن الكينونة لابد أن تسبق الوجود وذلك قبل أن نقول ان الوجود الانسانى يسبق الماهية .. فما هى الوجودية اذن ؟

لما كنا نؤمن بأن « الفلسفة تبدأ كنوع من الانقطاع ، نوع من التوقف يضع كل شيء موضع السؤال ، الشك فى التلقائية والنمطية : انها انفصال العقل عن الجسم والمواطن عن مدينته والانسان عن العالم . وتكون المشكلة هى اعادة الاشياء من جديد بتبريرها بعلل ، والأسئلة يجب أن يجاب عليها كما ان كلية وضرورية الأشياء يجب أن تتأكد » (٣) لما كنا نؤمن بأن هذه هى مهمة الفلسفة فاننا نرى ان الوجودية هى تأمل الانفصال الذى هو جوهر الفلسفة، انها ليست مجرد حركة من حركات التفلسف، بل هى تضرب جذورها فتبحث فى أساس التفلسف نفسه الا

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism. p. 26.
(2) Ibid, p. 26.
(3) Blackham, H. J. : Six Existentialist Thinkers, p. 150.

وهو الانفصال ومن ثم « فعند الوجوديين الانفصال هو أساس جميع الاسس وان الغاءه فى تصالح كلى هو تقويض الوجود الشخصى نفسه » (١) ومن هنا فان « الوجودية قائمة فى أنها تتناول انفصال الانسان عن نفسه وعن العالم وهو الانفصال الذى يبعث أسئلة الفلسفة ، وهى لا تتناول هذا الانفصال بمحاولة تشييد شكل شامل من التبرير يمكن الانسان من اعادة التكيف مع نفسه ولكن عن طريق توسيع مدى الانفصال والاهتمام به دائماوذلك باعتباره الشيء البدئى والمكون للوجود الانسانى . ومن ثم فان هدف هذه الفلسفة ليس هو الرد على الاسئلة التى تثار، بل دفع الاسئلة نفسها الى أن تشغل الانسان جميعه حتى تصبح أمورا شخصية دافعة معذبة » (٢) .

فاذا كان هذا مفهـــوم الوجـودية كما نراه ، أفلا يترتب على هـــذا أن سارتر ليس وجـوديا ؟ ذلك أنه ليس مهـموما ببحث الانفصال بل هو مهموم بالعكس بانخراط الانســـان فى العـالم ومساهمته فى تغييره لا وضعه موضع التساؤل الى الأبد بل طرح الاسئلة بهدف الوصول الى أجوبة من أجل المساهمة العملية فى تغيير الكون .. انه فيلسوف اتصال لا فيلسوف انفصال ..

فاذا كان سارتر يرى ان الشيء المشـــترك بين الوجوديين هو قضية أسبقية الوجود على الماهية وادركنا أن هذا هو فهم خاص به لمعنى الوجودية فاننا يجب أن نعامله على أنه وجودى بهذا المعنى الخاص أو لا نعامله اطلاقا على أنه وجودى مادام أنه لا يبحث ولا يعمق معنى الانفصال باعتباره أساس التفلسف .. ولكن لما كان يعتبر نفسه وجوديا وكانت وجوديته تلعب دورا هاما فى تاريخ تطوره الفكرى وكانت السبب فى ابداعاته كلها ، فاننا سنسلم جدلا بأن سارتر فيلسوف وجودى .. والآن ما هى هذه الوجودية إذن ؟ وما هو الدافع عنده الى التفكير فيها ؟ وما هو محتواها ؟ وما هو تاريخها ؟ ثم أخيرا ، ما هو مصيرها ؟

يقول جان بول سارتر فى كتابه «الوجودية نزعة انسانية» : « ان نقطة انطلاقنا فى الحقيقة هى ذاتية الفرد ، وهـــذا لدواع

(1) Ibid, p. 151.

(2) Ibid, pp. 151-152.

فلسفية تماما وليس لأننا بورجوازيون ولكن لأننا نبحث عن ارساء تعاليمنا على الحقيقة وليس على مجموعة من النظريات الجميلة المليئة بالأمل ولكن تنقصها الأسس الحقيقية. وعند نقطة الانطلاق لا توجد حقيقة أخرى سوى هذه الحقيقة : (أنا افكر اذن أنا موجود) التي هي الحقيقة المطلقة للوعي وهو يحرز نفسه »(١).. وهكذا قاده نفي الماركسية التي تنطلق من أسبقية المادة الى النقيض المقابل وهو الانطلاق من الأنا المفكرة .. ومن ثم فانه لا ينطلق من وحدة مركب الموضوع من المادية والمثالية كما ذكر هو في مقالته عن «المادية والثورة» فاذا كانت الماركسية في نظره تنفي الحرية فيلقم مذهبا جديدا يكون قوامه الحرية وبهذا اعتبر : الوجودية « النظرية الوحيدة التي لا تجعل الانسان شيئا ».(٢)

ان سارتر يريد بالوجودية أن يؤسس الحرية الانسانية ، وحتى يتمكن من هذا أقام الاسبقية المشهورة للوجود على الماهية والتي اعتبرها واحد مثل المفكر الوجوى المعاصر بول تيليش من أكبر الاكتشافات الفلسفية وذلك عندما ذكر في كتابه « الشجاعة من أجل الكينونة » : « انني أشير فوق كل شيء الى قضيته (ماهية الانسان هي وجوده) وهذه الجملة أشبه بلمحة الضوء الذي ينير المنظر الوجودي كله . ويمكن للانسان أن يسمى هذه الجملة أشد الجمل يأسا واشدها شجاعة في الابداع الوجودي . وما تقوله الجملة هو أنه لا توجد طبيعة جوهرية للانسان سوى نقطة واحدة هي أنه يستطيع ان يصنع نفسه على ما يريد ، فالانسان يخلق كينونته. ان شجاعة ان يكون الانسان نفسه هي شجاعة أن يصنع منه مايريد أن يكون عليه » (٣) ورأى سارتر في كتابه « مشكلة المنهج » أن الانسان الفرد مستبعد من الماركسية و « أن هذا الاستبعاد للانسان ، أن طرده من (المعرفة الماركسية) هو الذي أدى الى نهضة الفكر الوجودي خارج التوحيد الشمولي التاريخي (للمعرفة) » ان الوجودية لم تكن هدفا مباشرا من أهداف سارتر بل انها أصبحت هدفا له بسبب فعل من أفعال النفي ،

---

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism. p. 44.

(2) Ibid, p. 45.

(3) Tillich, P. : Courage To Be p. 147.

نفيه للفكر الماركسى على أساس أنه فكر قاصر ناقص لا يدرس الانسان الفرد ومن هنا فان « الوجودية حسب معناها فى نظرنا هى العقيدة التى تجعل الحياة الانسانية ممكنة ، انها عقيدة أيضا تؤكد أن كل حقيقة وكل عمل يتضمن كلا من البيئة والذاتية الانسانية » (١) وأصبح « موضوع الوجودية - بسبب خطأ الماركسية - هو الانسان الخاص فى المجال الاجتماعى وفى طبقته وفى بيئة من الموضوعات الجمعية وكذلك الناس الآخرون » (٢)

ان الوجودية بالرغم من أنها فعل من أفعال البحث النظرى التأملى الا ان مبعثها عند سارتر هو الحس العملى ... أنه يريد أن يضع أساسا نظريا للماركسية العملية .. « فالمادية بلا أدنى اعتراض هى الاسطورة الوحيدة التى تتلاءم مع مقتضيات الثوريين . ولا تذهب السياسة الى أبعد من ذلك فالاسطورة تخدمها وهى تتبناها . ولكن من أجل دوام مشروع المادية وقتا طويلا فان احتياجها يكون أكبر الى الحقيقة لا الى الاسطورة . وعمل الفيلسوف هو تجميع الحقائق التى تحويها المادية وانشاء فلسفة ملائمة شيئا فشيئا تماما كما تلائم الاسطورة التزامات الثوريين وأفضل طريقة لاكتشاف هذه الحقائق أولا وسط الخطأ الذى تستحم فيه هى تحديد الالتزامات ابتداء من فحص واع لموقف الثورى واعادة تمهيد الطريق فى كل حالة .. هذا الطريق الذى تأدوا منه الى اعلان التمثل المادى للكون ثم النظر فيما اذا لم تكن هذه الالتزامات قد حادت واستدارت عن معناها الاول فى كل مرة . فقد تمضى هذه الالتزامات اذا خلصناها من الأسطورة التى تثقل عليها وتضع قناعا فيما بينها وبين نفسها ... قد تمضى هذه الالتزامات مختطة خطوطا كبيرة لفلسفة متسقة تعلو على المادية لمجرد كونها وصفا حقيقيا للطبيعة وللعلاقات الانسانية » (٣) .

يريد سارتر أن يؤسس الحرية الانسانية وذلك قبل الانطلاق الى العمل الثورى وعلى هذا يرفض سارتر جميع القيم المسبقة ولا يبقى الا على قيمة واحدة مطلقة هى قيمة الحرية

---

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 24.

(2) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 33.

(٣) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الخامس - ص ٣٥ .

وذلك على أساس أن الانسان هو خلق مستمر لحريته ، وبالتالى خلق مستمر لذاتيته « الانسان ليس سوى ما يصنعه من نفسه . هذا هو المبدأ الأول للوجودية » (١) ليست هناك قيم مسبقة سماوية أو أرضية وانما القيم هى خلق انسانى مستمر .. « لقد كتب ديستوفسكى مرة : (اذا كان الله غير موجود فان كل شىء سيكون مباحا) ، وهذا بالنسبة للوجودية هو نقطة الانطلاق . » (٢) ان منطلق الوجودية عند سارتر منطلق اخلاقى لا فلسفى محض .. وعلى الانسان أن يخلق ماهيته بأن يخلق صورته دوما باستمرار وذلك بأن يظل فى كل لحظة مخلوقا حرا يمارس حريته ويختار أفعاله بنفسه ومن هنا فان سارتر يرى أن الوجودية « لا يمكن اعتبارها وصفا متشائما للانسان نظرا لأنه لا يوجد مذهب أكثر منها تفاؤلا ... كما أنها ليست محاولة لاثباط همة الانسان عن العمل حيث أنها تقول له انه لا أمل له سوى بعمله وأن الشىء الوحيد الذى يسمح له بأن تكون له حياة هو العمل » (٣) « الوجودية ... لا تستطيع أن تؤكد نوعية (الحادثة) التاريخية ، انها تبحث عن استعادة الوظيفة والأبعاد المتكثرة للحادثة » (٤) .

فماذا بعد تأسيس الحرية حسبما يرى سارتر ؟ هل يظل محصورا فى نطاق هذه الحرية ؟ الأمر بالعكس فالوجودية عنده ليست هدفا نهائيا وانما هى مرحلة للعودة الى الماركسية ولكن فى ضوء جديد .. لقد بدأ من الماركسية الخالية من الحرية كما تصور .. وها هو ذا قد أسس فلسفة حرية .. ومن ثم فالحركة الثالثة من رحلته هى العودة الى الماركسية فى ضوء فلسفة الحرية ، فلسفة الوجودية .. انه يعود الى الماركسية بعد أن أثبتت « أن ما هو قائم فى قلب الوجودية ومركزها هو الصفة المطلقة للالزام الحر الذى يحقق به كل انسان نفسه فى تحقيق نمط للانسانية » (٥) ومن هنا يتقهقر دور الوجودية بعد تأسيس الحرية وتعيش على هامش (المعرفة) أى على هامش الفلسفة الماركسية ويرى سارتر أن الوجودية نفسها ستختفى

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism p. 28.
(2) Ibid, p. 33.
(3) Ibid, p. 44.
(4) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 124.
(5) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 47.

فى يوم ما عندما تأخذ الماركسية على عاتقها مهمة البحث فى البعد الانسانى « بدءا من اليوم الذى سيأخذ الفكر الماركسى البعد الانسانى على عاتقه (أى المشروع الوجودى) كأساس (للمعرفة) الانثروبولوجية ، فان الوجودية لن يعود لها مبرر للوجود » (١)٠

ومن هنا لا تعد الوجودية عند سارتر نقطة توقف .. وربما كان هذا هو الذى جعله يفرق بين نوعين من الوجودية والتفرقة هذه المرة ليست على أساس دينى بل على أساس علاقة الوجودية بالماركسية فهناك وجودية قامت ضد الماركسية وهذه « الوجودية تعانى فى الحقيقة من خسوف» (٢) و «هناك وجودية أخرى تطورت على هامش الماركسية وليس ضدها ٠ » (٣) وهو يقصد بلا شك وجوديته هو ٠٠ ان الوجودية الأولى التى تعانى من خسوف « وسط الصراع العام الذى شنه الفكر البورجوازى ضد الجدل الماركسى وجدت تأييدها من المفكرين السابقين على كانت ومن كانت نفسه ومن ديكارت ، وهى لم تفكر اطلاقا أن تتوجه الى كيركجورد . وأن المفكر الدنيماركى سيعاود الظهور فى بداية القرن العشرين عندما يدخل الناس فى اعتبارهم محاربة الماركسية، وذلك بأن يعارضوها بمذاهب التكثر والتعدد وأشكال الغموض والانحرافات . بمعنى آخر ان اعادة أحيائه ترجع الى الفترة التى ارتد فيها الفكر البورجوازى الى مواقع يدافع فيها عن نفسه » (٤) .. لقد رأى سارتر فى كيركجورد الذى يعد أبا للوجودية «مسيحيا لا يرغب فى أن يدع نفسه ينغلق فى المذهب والذى يؤكد ـ ضد نزعة هيجل العقلية ـ عدم قابليه ما يعاش للتحليل ويؤكد خصوصية ما يعاش » (٥) ورأى أن « كيركجورد ٠٠ يؤكد مفارقة ، ما هو الهى ، فهو يضع بين الانسان والله مسافة لا نهائية . ان وجود العلى القدير لا يمكن أن يكون موضوع معرفة موضوعية ، انه يصبح هدف الايمان الذاتى » (١) و « ان ذاتية كيركجورد الدينية يمكن اعتبارها بحسن نية قمة المثالية ، ولكن كيركجورد

---

(1) Sartre, J.-P.: The Problem of Method, p. 181.
(2) Ibid, p. 15.
(3) Ibid, p. 17.
(4) Ibid, p. 15.
(5) Ibid, p. 10.
(6) Ibid, p. 10.

فى علاقته بهيجل إنما يسجل تقدما تجاه الواقعية حيث انه يصر فوق كل شيء على (أولية) ما هو حقيقى بصفة خاصة على الفكر وأن ما هو حقيقى لا يمكن رده الى الفكر » (١) و « ربما يعد كيركجورد أول من أشار – ضد هيجل وبفضله – الى عدم التطابق بين ما هو حقيقى وبين المعرفة . وربما كان عدم التطابق هذا هو أصل اللاعقلانية المحافظة » . (٢)

واذا كان كيركجورد قد هاجم هيجل على أساس نزعته العقلية الشمولية ، فان سارتر يرى أن « الماركسية توجه اللوم نفسه الى هيجل وان كان انطلاقا من وجهة نظر أخرى . فعند ماركس أن هيجل فى الحقيقة قد خلط بين التموضع objectification أى التخرج البسيط للانسان فى الكون والاغتراب الذى يرد النزعة الخارجية ضد الانسان » (٣)، ويلاحظ سارتر مع ماركس « أنه فى هذه الحقبة الحالية من تاريخنا ، قد دخلت قوى الانتاج فى صراع مع علاقات الانتاج . فالعمل الخلاق قد أصبح مغتربا ، ولم يعد الانسان يتبين نفسه فى انتاجه وأن عمله المستنفد يبدو له كقوة معادية . ولما كان الاغتراب يأتى نتيجة هذا الصراع فانه حقيقة تاريخية ولا يمكن رده بالمرة الى أية فكرة » (٤) ومن ثم ينادى ماركس بأسبقية العمل على المعرفة « وهو أيضا يؤكد ان الحقيقة الانسانية لا يمكن ردها الى المعرفة ، وأن هذه الحقيقة الانسانية يجب (أن تعاش) و (أن تنتج) » (٥) ومن هنا يصل سارتر الى استنتاجه الهام الذى أثر فى كل تفكيره والذى جعله يعتبر الوجودية مرحلة من مراحل التوصل الى المعنى الاصيل للماركسية « انه ماركس أكثر مما هو كيركجورد أو هيجل هو الذى على حق حيث انه يؤكد مع كيركجورد تفردية (الوجود) (٦) الانسانى ويأخذ مع هيجل

---

(1) Ibid, p. 12.
(2) Ibid, p. 12.
(3) Ibid, p. 13.
(4) Ibid, pp. 13-14.
(5) Ibid, p. 14.

(٦) يعرف سارتر معنى الوجود عند كيركجورد بأنه « هذه الباطنية ، التى تزعم فى كل أفقها الضيق وفى كل عمقها اللا متناهى أن تؤكد نفسها ضد الفلسفة جميعا ، وهذه الذاتية المعاد اكتشافها وراء اللغة كمغامرة شخصية لكل انسان وفى وجه الآخرين والله – هذا هو ما يسميه كيركجورد «الوجود» . (أوردسارتر هذا فى صفحة ١١ من مشكلة المنهج – الترجمة الانجليزية)

الانسان المحسوس فى حقيقته الموضوعية وفى ظل هذه الظرف يبدو من الطبيعى ان الوجودية ، هذا الاحتجاج المثالى ضد المثالية قد فقدت كل فائدتها » (١)

من هذا الطرح لفكر كيركجورد ، ثم من هذا العرض لفكر ماركس يواصل سارتر نقده للوجودية فيتناول بعد هذا المفكر الالمانى كارل ياسبرز الذى « يكشف هو نفسه أوراقه على المائدة فهو لم يفعل شيئا سوى التعليق على أستاذه ، (يقصد سارتر كيركجورد) وتقوم اصالته بصفة خاصة على تخفيف حدة موضوعات بعينها وعلى اخفاء موضوعات أخرى . وهو يوجه النقد لياسبرز الذى لم يساهم فى السلوك العملى « ان ياسبرز يتقهقر فى الحركة التاريخية نظرا لأنه يهرب من الحركة الحقيقية للسلوك الغرضى الانسانى Praxis ويلتجىء الى ذاتية مجردة هدفها الوحيد تحقيق (صفة) باطنية وايديولوجية الانسحاب هذه تعبر خير تعبير بالامس فقط عن موقف ألمانيا معينة وقد تثبتت فى هزيمتها وكذلك موقف بورجوازية أوربية معينة تريد أن تبرر مزاياها عن طريق ارستقراطية النفس وان تجد ملجأ لها من موضوعيتها فى ذاتية حادة وأن تترك نفسها تنسحب بحاضر لا يوصف وبذلك لا ترى مستقبلها » (٢)

هذه هى الوجودية المعادية للماركسية .. وهناك وجودية أخرى « تطورت على هامش الماركسية وليس ضدها » (٣) .. وأصحابها الذين يعدون أقرباء للماركسية لا يجب اعتبارهم فلاسفة حيث أن الفلسفة الوحيدة الموجودة التى لم يتجاوزها التاريخ عنده هى الماركسية « هؤلاء الرجال (الأقرباء) أقترح أن أسميهم (أيديولوجيين) . ولما كنت أتكلم عن الوجودية ، فليكن مفهوما أننى أعتبرها (أيديولوجية) انها مذهب عرضى يعيش على هامش (المعرفة) التى تعارضها فى البدء والتى تبحث اليوم عن التكامل معها » (٤) أن مهمة الايديولوجى الوجودى بهذا المعنى عند سارتر هى تطوير الماركسية من الداخل ومن هنا فان « هدفه ليس هو تجسيد ماركسية معدلة فى الوجودية ، بل

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 14.
(2) Ibid, pp. 16-17.
(3) Ibid, p. 17.
(4) Ibid, p. 8.

الاسراع باللحظة التى يمكن عندها أن ترحب الوجودية بتحللها فى الماركسية » (١)

فهل يمكن أن نسمى ما ينادى به سارتر ماركسية جديدة Neo-Marxism أم وجودية جديدة Neo-Existentialism أم أن ما يقول به ليس سوى طريق ثالث للخروج من الانحصار بين المادية والمثالية كما يرى المفكر الماركسى جورج لوكاتش ؟

يرى جورج لوكاتش فى كتابه « الوجودية أم الماركسية ؟ » أن الوجودية هى عقيدة من عقائد المثالية فى مرحلة الامبريالية وأنه لما كان سارتر يفرغ الوعى الانسانى من كل مضمون — حتى يثبت حرية الفرد — فقد رتب لوكاتش على هذا أن « الوجودية تحمل سمة العدمية التلقائية نفسها المميزة للايديولوجية البورجوازية الحديثة » (٢) وعلى هذا فان لوكاتش يرى فى سارتر مفكرا يحاول أن يوجد طريقا ثالثا بين المادية والمثالية لكن هذه المحاولة نفسها فى رأى لوكاتش هى الطريق المثالى نفسه ولكن بشكل آخر حيث أن الطريق الثالث لا يمس جوهر المثالية وانما يصل هذا الطريق الثالث الى أن الافكار هى نفسها وقائع موضوعية وبهذا يكون الطريق الثالث قد وصل الى طريق المثالية بطريقة أخرى .. يقول لوكاتش : « ان (الطريق الثالث) الذى يتمسك بكل مبادىء نظرية المعرفة للمثالية الذاتية ، انما يميع حدوده وتعاريفه ، وذلك بتقديم المسألة بطريقة تسمح بأن تدخل ضمنها الافكار والمفاهيم التى لا توجد الا فى الوعى وتكون هى نفسها وقائع موضوعية » (٣) ويرى لوكاتش أن تمسك هذا الطريق بتعاصر الفكر والمادة انما هو طريق مثالى وذلك أنه « لا توجد فى الواقع الا امكانيتان : أولية الوجود على الوعى أو بالعكس اولية الوعى على الوجود . وان المذاهب الفلسفية الحالية التى تتجه نحو (الطريق الثالث) تضع عادة الترابط بين الوجود والوعى معلنة أن الواحد لا يمكن بدون الأخرى وبهذا التأكيد يصلون الى طرد المثالية من الباب لكى يرجعوها من النافذة . نظرا لأنهم عندما يقولون ان الوجود لا يمكن أن يوجد بدون الوعى انما يهجرون

(1) Ibid, p. XXX.
(2) Lukacs. G. : Existentialisme ou Marxisme ?, p. 22.
(3) Ibid, p. 52.

المادية التى ترى ان الوجود مستقل عن الوعى » (١) ومن هنا يذهب لوكاتش الى أن « سارتر يقــوم باســتغلال هذه العقلية وذلك بتعريفها تماما من المادية والتمهيد هكذا لانتصار طريق الوجودية، لانتصار هذا (الطريق الثالث) للفكر الذى ليس هو بمادى ولا بمثالى ، وذلك بكل الطرق الديماجوجية » (٢) والوجودى فى الاساس « لا يستطيع فى النهاية أن يفعل شيئا آخر سوى التخلى عن موضوعية الطبيعة والتاريخ وذلك لانقاذ هذه الذاتية » (٣) ويذهب لوكاتش الى أنه « لا يبقى للوجودية الا امكانيتان : رسم كاريكاتور للماركسية واحراز نصر سهل عليها (وهذا هو ما فعله سارتر) أو محاولة تجسيد بعض النتائج المعينة فى الوجودية ــ مع سوء الاستخدام ــ فتميع فى مجال الممارسة العملية التطاحن القائم بين هاتين الايديولوجيتين ومن ثم تنقد على هــذا النحو التكوينات الفلسفية للوجودية » • (٤)

انما اذا نظرنا الى سارتر معزولا فسنتبين فى فترة من فتراته وبالنظرة الخارجية أنه من ضمن رواد الطريق الثالث فى مرحلة الامبريالية حيث تعدل المثالية أوضاعها •• لكننـــا اذا أخـــذنا بالمفتاح الذى ذكرناه من قبل وولجنا الى عالم سارتر من داخله فاننا سنجد أن الطريق الثالث قائم بمعنى ما من المعـــانى ولكن كان هذا على أساس من عملية نفى سابقة وتمهيدا لعملية نفى تالية يريد سارتر أن يصل الى الماركسية وهى منشغلة بالفرد وبالنظر فى حريته ويتبين معنى عبارة سارتر : « قد فهمنا فى النهاية أن المحسوس هو التاريخ والعمل الجدلى » (٥) أصبحت الماركسية فى النهاية عنده محتوية للوجودية التى تبحث الواقع المحسوس «لقد ظلنا مقتنعين فىالوقت نفسه بأن المادية التاريخية هىالتفسير الصادق للتاريخ وأن الوجودية تظل هى النظرة المحسوســة الوحيدة للواقع » (٦) ووصل ســـارتر الى أن طريق الوجودية

---

(1) Ibid, p. 77.
(2) Ibid, p. 144.
(3) Ibid, p. 148.
(4) Ibid, p. 148.
(5) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, pp. 20-21.
(6) Ibid, p. 21.

وطريق الماركسية واحد .. « الوجودية والماركسية ... تهدفان الى الشيء نفسه ، غير أن الماركسية قد أعادت استيعاب الانسان فى الفكرة ، والوجودية تبحث عنه فى كل مكان (أينما يوجد) فى عمله ، فى منزله ، فى الشارع . ونحن لا نزعم أن هذا الانسان الحقيقى غير قابل للمعرفة — على نحو ما ذهب كيركجورد — كل ما نقوله هو انه غير معروف » (١) ومن هنا يصل سارتر الى تأييد ماركسية ماركس ونفى ماركسية الماركسيين : « تنظر الماركسية للعملية التاريخية بخطاطية تعميمية وشمولية . بطبيعة الحال ان النزعة التوحيديه التجميعية الشمولية لم تتم بالصدفة فالنظرية قد حددت اختيار المجال ونظام العوامل المحددة ، لقد درست كل عملية جزئية داخل اطار المذهب العام فى التطور ، لكن لم يحدث فى أى موضع فى مؤلف ماركس ان زعم أن وضع الأشياء فى المجال قد منع من تفهم العملية ككل (متفرد) أو من عدم جدواها » (٢). « فالمادية الجدلية لا تستطيع أن تحرم نفسها لمدة طويلة من أحد الوسائط المتازة التى تسمح لها بالانتقال من العام والتحديدات المجردة الى الآثار الجزئية للفرد المفرد » (٣) . لقد أخذ سارتر على عاتقه وتطوع أن يفعل للماركسية ما لم يفعله الماركسيون — فى رأيه — وذلك لأنه يرى أن « الماركسية لا تزال فتية للغاية ، بل تكاد أن تكون فى طفولتها ، وهى لم تكد تتطور . ولهذا تظل فلسفة عصرنا . ونحن لا نستطيع أن نتجاوزها لأننا لم نتجاوز الظروف التى ولدتها . ولا يمكن لأفكارنا مهما كانت أن تتشكل الا على هذا الثرى » (٤) فمتى تنتقل الماركسية من مجال الطفولة ؟ « حالما سيوجد (لكل انسان) هامش من الحرية (الحقيقية) وراء انتاج الحياة ، فان الماركسية ستكون قد عاشت مداها ، وستحل محلها فلسفة للحرية . ولكن ليست لدينا الوسيلة ولا الاداة العقلية ولا التجربة المحسوسة التى تسمح لنا أن نتصور هذه الحرية أو هذه الفلسفة » (٥) ..

---

(1) Ibid, p. 28.
(2) Ibid, p. 25.
(3) Ibid, p. 61.
(4) Ibid, p. 30.
(5) Ibid, p. 34.

واذا كان سارتر يريد أن يعدل الماركسية ـــ من الداخل كما يذهب ـــ فان الانسان ليتساءل : اذن لماذا هذه الوجودية ؟ خاصة وأن سارتر يقول فى مقاله : « رد على بيير نافيل » : « ان جمود الماركسية مؤقت فحسب ، وهى ستستفيد من تعاقب الأجيال » (١).. ان سارتر الذى يؤمن بالماركسية أراد أن يفيدها لا من الداخل بل من الخارج ذلك لأنه اختار طريق النفى وطريق النفى قد يطيل الرحلة الى الهدف المنشود ..

مجاهد عبد المنعم مجاهد

---

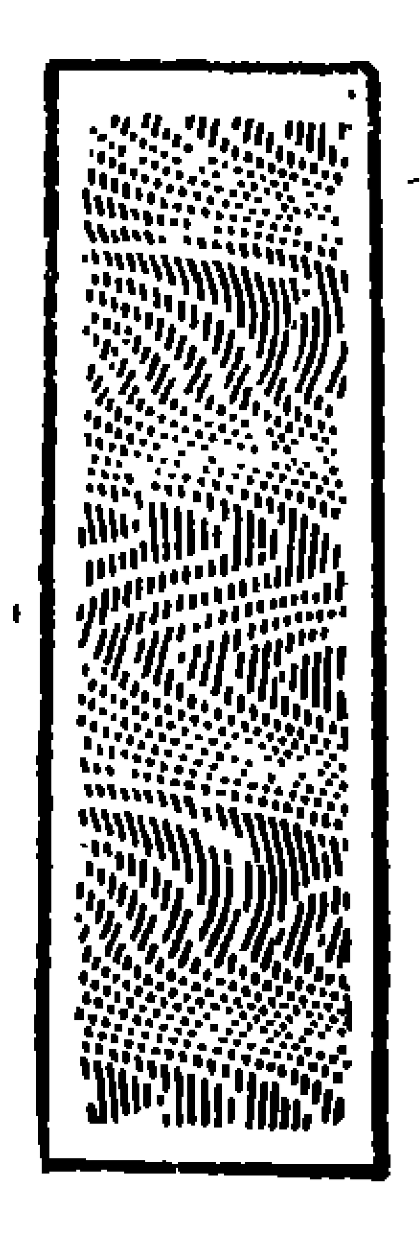
(١) جان بول سارتر : مواقف ـ الجزء السادس ـ ص ٤٤ .



سارتر

بين الوجوديين

بقلم الدكتور مراد وهبة



عنوان هذا المقال ينطوى على سؤال :
من هو الوجودى ؟
قد يقال انه من يدور تفكيره على الوجود
ولكن من من الفلاسفة لم يفكر فى الوجود ؟

لا احد · يقول كيركجور : ان سقراط كان وجوديا · ونستطيع ان نطبق هذا القول على عدو لدود لسقراط هو نيتشه

اذن من هو الوجودى ؟

قد يقال انه من يقرر أن الوجود سابق على الماهية

غير أن هيدجر · وهو أحد فلاسفة الوجود ــ يرى أن تحديد ماهية الانسان ووجوده شىء واحد ·

يبدو اذن أن تعريف الوجودى بالايجاب ليس ممكنا

يبقى تعريفه بالسلب · والتعريف بالسلب يفيد أن الوجودية ليست فعلا وانما هى رد فعل ·

ودليلنا على ذلك الآب الروحى للوجوديين سيرن كيركجور (١٨١٣ ــ ١٨٥٥) فهو ثائر على هيجل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١) بسبب مبدئه القائل بأن « كل ما هو موجود هو عقلى ، وكل ما هو عقلى هو موجود » · ومن شأن هذا القول وضع الوجود فى مذهب فينتفى الوجود ، لان الوجود ، فى حقيقته ليس للمعنى الكلى كما يتصوره العقل ، وانما هو للذات المفردة ، وهى نسيج وحدها sui generis ولا تقبل التكرار ·

وهنا يثار سؤال : هل من علاقة بين الذات المفردة أو الأنا وبين الآخر ؟ علما بأن الآخر قد يكون نسبيا مثل الذات الانسانية، وقد يكون مطلقا مثل الله ·

انقسم الوجـــوديون الى فرقتين : فرقة تقرر وجود المطلق وتحاول الكشـــف عنـــــه • من هذه الفرقة نذكر كارل يسبرز (١٨٨٧ ـ ؟) وجبرييل مارسل (١٨٨٩ ـ ؟) • وفرقة أخرى تنكر هذا المطلق وتقصر البحث الفلسفى على الوجود الانسانى على التخصيص ، والوجود على الاطلاق • من هذه الفرقة نذكر مارتن هيدجر (١٨٨٩ ـ ؟) وضيف الجمهورية العربية المتحدة فى هذا الشهر جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ؟)

ونسأل : أين يقف سارتر بين هؤلاء الوجوديين ؟

يشير سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) الى تأثير هيدجر ثم كيركجور • أما فى مؤلفه « نقد العقل الديالكتيـــكي » (١٩٦٠) فيضع كيركجور فى المرتبة الاولى من حيث درجة التأثر الفلسفى • ومع ذلك فليس فى الامكان تحليل الفلسفة السارترية استنادا على هذين الفيلسوفين • فسارتر ، مثله كمثل أى فيلسوف لا يمكن عزله عن الاتجاهات الفلسفية المتباينة • الاتجـــاه العقلى ممثلا فى أنقى صورة له عند هيجل ، والاتجاه الفينومنولوجى عند مؤسسه ادموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)

الفكرة المحورية فى كتاب « الوجود والعدم » هى التمايز بين « الوجود فى ذاته l'être en soi» و « الوجود لذاته l'être pour soi» الوجود فى ذاته ملء ومعتم ومتكتل • ولهذا يقال عنه «هو ما هو»، أ هى أ ، أى أن أ توجد فى تطابق لانهائى مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر • وهذا يعنى أن الوجود فى ذاته « ليس فى داخله أية ثغرة يمكن أن ينفـذ منها العدم » (الوجود والعدم ، ١١٦) ، مثل وجود العالم الذى يحيط بنا ، أو وجود أى موضوع مادى يحيط بنا • أما الوجود لذاته فهو غير متطابق مع ذاته ، أى أنه ليس هو ذاته ، ويسميه ســـارتر الوعى • والوعى يأتى الى الوجود على أنه انفصال مما هو موجود • فهو اذن يتطلب العالم الموضوعى المعطى •

اذن « الوعى هو وعى شىء ما » (الخيال ، ١٤٤) أعنى أنه وعى متجه الى موضوع ما ، وهذه الفكرة مأخوذة من هوسرل وتسمى القصدية l'intentionnalité • وهى الفكرة التى تربط ربطـــا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من احالة متبادلة •وهذه الفكرة قد أخذها من قبل سارتر أستاذه هيدجر •

بيد أن هيـــــدجر لم يكن مجرد ناقل للفكرة عن هوسرل . فهوسرل لم يكن أمينا على مبدأ القصدية ، اذ هو قد جعل موضوع القصدية noème غير واقعى ، متعلقا بفعل القصدية noèse الوجود والعدم ، ٢٨) فظل حبيس الوعى منعزلا عن الموضوعات العالمية ، ومن ثم انحاز الى التصورية idéalisme من حيث لا يريد . أما هيدجر فقد كان — على الضد من هوسرل — أمينا على المبدأ ، فمضى من الوعى الى الوجود الواقعى العالمى . ومن هنا اكتشف مبدأ هاما هو « الوجود — فى — العالم » in-der-welt-sein العالم ، عنده ، يشتمل على الاشياء والاحياء . وهذه جميعا مجرد أدوات يستخدمها الموجود الانسانى لتحقيق امكانياته . وكل أداة تحيل الى غيرها من أجل هذا الموجود ، أى أن كل ما في الوجود بالنسـبة الى الذات يحمل طابع الاحالة . وهكذا تكون فكرة « الوجود — فى — العالم » هى الفكرة الجديدة المؤلفة من فكرتين هما القصد والاحالة ، وهما من أفكار هوسرل . وبذلك يســـتطيع هيدجر أن يؤسس علما للوجود يعجز عن تأسيسه هوسرل بحكم انزلاقه الى التصورية .

غير أن سارتر يأخذ على هيـــدجر أنه من أجل تأسيس علم للوجود قد أغفل وصف الوجود الانسانى وتحليله .

ونسأل : ما الذى يستطيع ســـارتر أن يفعله حتى لا يغفل الوجود الذاتى ؟

ان سارتر يعود الى مصدر النبع للفينومنولوجيا وهو الكوجيتو الديكارتى ، ويتخذ منه نقطة البداية لانطلاقه الفلسفى من حيث أنه المظهر الاول للوجود . فالكوجيتو ينطوى على تقرير وجود الأنا . غير أن سارتر يعيب على ديكارت تحديده للأنا على أنه جوهر ماهيته التفكير . ومعنى هذا التحديد أن الأنا حاصل مسبقا على ماهيـــة معينة ، ومن ثم فان فعله لاحق لهذه الماهية .

وهنا يتساءل سارتر : كيف يمكن للتفكير من حيث هو ماهية أن يستوعب أفعال الأنا ، فى حين أن التفـــكير ليس الا مظهرا من مظاهر فعل الأنا ؟ الفعل اذن سابق بالضرورة على الماهية ، أى على التفكير ومن ثم فالأنا — من حيث هو وجود — فاعل قبل أن يكون مفكرا . وهذا يعنى أنه من غير فعل الوجود لا يوجد موجود يعرف ويفكر ، ومن هذه الوجهة يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية ويقصد بالوجود وجود الوعى .

والوعى من حيث هو بلا ماهية لا يمكن أن يكون موضــوعا لنفسه • ولهذا فهو متجه الى موضوع ليس اياه • يقول ســارتر « ان الوعى موجود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه » (الوجود والعدم ، ٢٩) •

الوجود اذن عند سارتر يتضمن وجودين : الوجود لذاته وهو الوعى ، والوجود فى ذاته وهو الموضوع الخارجى المعطى • والعلاقة بين هذين الوجودين هى علاقة انفصال واتصال فى وقت واحد • فالوعى فى ادراكه للموضوع متمايز منه ، ولكنه ليس منفصلا عنه اذ هو – أى الموضوع – يقع فى مجال الادراك • وهذه الظــاهرة يسميها سارتر « سلبية الانسان » négativité فأقول مثلا « اننى أرى حجرا ، ولكنى لست أنا هذا الحجر » • وهذا السلب ينطوى على « المفارقة » transcendance بمعنى أن الوعى يفــارق ذاته ويفارق الاشياء •

وهنا يثار سؤال : الى أين يتجه الوعى عندما يفارق ذاته ؟ قد يكون الاتجاه رأسيا نحو الله وبذلك يتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركجور ويسبرز ، وقد يكون الاتجاه أفقيا وبذلك يتخذ طابعا باطنيا كما هو الحال عند هيدجر ، وهذا هو الجديد فى معنى المفارقة كما يقرره هيدجر • فهذا الفيلسوف يرى أن ثمة مفــارقة أو « تجاوزا » نحو العالم • « نحن فى العالم » بهذه السمة يصف هيدجر وجودنا ، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا وهذا ما تعنيه كلمة وجود لدى هيدجر ، اذ أن كلمة «وجود» تعنى «خروج ex » الانسان من الحالة التى هو عليها « ليضع نفسه sistere » فى المســتوى الذى لم يكن عليه من قبل • فالوجود اذن هو فعل الخروج ذاته •

وقد يبدو هذا القول بديهيا • غير أن قليلا من الفلاسفة هو الذى أكد علاقتنا الاساسية مع العالم • فديكارت وضع حقيقة العالم موضع الشك فى بداية تفلسفه ، ووضع كانط أيضا فكرة العالم موضع الشك • أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين دائما على العالم • وفى احدى محاضراته يضع نظريته فى مقــابل نظرية المونادات عند ليبنتز • فالمونادات ليس لها أبواب أو نوافذ ، اذ كل منها مغلقة على ذاتها • أما الافراد ، عند هيدجر ، فليسوا كذلك

لأنهم فى علاقة مباشرة مع العالم .. فى الشـــــارع ان صح هذا التعبير . المفارقة اذن عند هيدجر تتحقق داخل نطاق العالم .

وفى نفس اتجاه هيدجر يسير سارتر . فالوعى ، عندما يفارق ذاته ، يتجه الى موجود آخر من الموجودات العالمية . وهو فى هذا الاتجاه انما يظل فى مستوى أفقى مع هذه الموجودات . ثم يلاحظ سارتر أن المفارقة الباطنية من شأنها أن يمتنع معها التـــأليف بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته من أجل اقرار مطلق على نمط مطلق هيجل . اذ أن من المعروف أن التفرقة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته انما هى تفرقة نقلها سارتر عن هيجل . فهيجل لا يستطيع أن يتصور الوجود على أنه ملاء بحت . ذلك أن الوجود الخالص ، فى رأى هيجل ، تجريد خالص ، وفى هذا التجريد نهمل كل تعيين وتحديد . ومعنى هذا أننا ننظر الى الوجود نفسه كأنه خاو ، أى هو واللاوجود سواء . أما عند سارتر فيمتنع التطابق التام بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته . وامتناع هذا التطابق مردود الى الفارق الجوهرى بين الوجودين ، الوجود لذاته زمانى فى حين أن الوجود فى ذاته لازمانى .

من أجل ذلك لا يوجد أى مبرر لوجود اله ـ على النمـــط الهيجلى ـ عند سارتر . وبذلك يفترق سارتر عن أبيـــه الروحى سيرن كيركجور . فالمفارقة ، عند هذا الآب ، تتحقق على مستوى رأسى بمعنى أن الذات فى توحدها واحساسها بالاثم تجد نفسها أمام الله، فلا معنى للاثم الا اذا كان «تجاه اله» ، ذلك أن المعنى الوجودى العميق للاثم يقوم فى التباين بين الانسان والاله . وبقدر ما يحس الانسان بهذا التباين بقدر ما يكون احساسه بالاثم . أما فقـدان هذا الاحساس فانه يفضى بالانسان الى العدم ، اذ يحيا فى دوامة العالم غافلا عن ذاته وكيانها الالهى ، يسعده أن يكون شـــبيهها بالآخرين وكأنه واحد فى قطيع . أما الاوحد l'unique فهو فى قمة الاحساس بالتباين اللامتناهى بينه وبين الاله ، وبالتالى فى قمة الاحساس بالاثم . وهكذا يكون الوجود هو القيمة العليا وهو الاثم فى وقت واحد . ويصبح الفرد الموجود مهموما هما أساســـيا ، ومهتما اهتماما لا نهائيا بالوجود . فان مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فاما الى آلام أبدية ، واما الى أفراح أبدية . فالفرد على علاقة بما يسميه كيركجور « الآخر المطلق » ، الاله بلا جدال ، ولكنه فى

جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة · وما أن يدخل الأوحد المجال الدينى حتى يجد لزاما عليه أن ينتقل من دين يظل قريبا من الفلسفة الى الدين الحقيقى الذى يصدم العقل ، لأنه تأكيد « للتجسد » incarnation باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدى يولد فى لحظة معينة ، ويأخذ مكانه فى موضع معين وساعة معينة من التاريخ ·

وأغلب الظن أن كيركجور فى ايمانه بالله من خلال الاثم كان متأثرا بالعقيدة المسيحية من جهة ،ولحياته العائلية من جهة أخرى· وعن الحياة العائلية يروى كيركجور فى (يومياته ، ١ ، ٦٠) ما سمعه من أبيه بأن « ثمة خطايا لا يستطيع الانسان النجاة منها الا بعون خارق » · وبفضل هاتين التجربتين ، الدينية والعائلية ، آمن بالله من غير طريق العقل وكأنه يردد العبارة المشهورة التى وصلت اليه « أو من بما هو لا معقول »

أما سارتر فبفضل غياب هاتين التجربتين من حياته لم يجد أى مبرر لمجاوزة الموجودات الطبيعية الى موجود فائق للطبيعة ، أو الى « الآخر المطلق » · وهو فى هذا يتفق مع استاذه هيدجر · ففكرة الوجود ، كما يتصورها هيدجر ، لا تحتمل فكرة « ما فوق الوجود » ، ذلك أن الوجود يتصف بالزمانية ، وبالأخص المستقبل من حيث أن الوجود مهموم مقدما بتحقيق امكانياته · أما « ما فوق الوجود » فهو ، من مفهومه ، يتجاوز الزمان ، ومن ثمة فهو بلا مستقبل ، أى بلا امكانيات يهتم بتحقيقها ·

وسارتر ، من حيث استبعاده للاله ، يقف عند حد وسط بين كيركجور ومفكر وجودى آخر هو يسبرز · اذ أن يسبرز يسلب المفارق من الطابع الدينى الذى يتميز به عند كيركجور · يقول يسبرز فى كتابه عن (الحقيقة ، ٦٣١) أن المفارق ليس له من كينونة الا من أجل الوجود الذاتى Existenz ، وليس من أجل الوجود الطبيعى Dasein بمعنى أن المفارق ليس له علاقة بما هو تجريبى · ومع ذلك فثمة تمايز بين المفارق والوجود الذاتى ·فهذا الوجود حرية فى حين أن المفارق لا ينطوى على أية حرية ، فهو مجاوز للحرية والضرورة فى وقت واحد · ثم ان الوجود الذاتى اتصال بمعنى أنه ليس ثمة وجود حقيقى من غير اتصال بين الذات وغيرها من الذوات · وفى هذا نراه يقول « ان نقطة ابتدائنا ـ سواء أكنا

فى دائرة الفكر أم فى دائرة الفعل ـ هى باستمرار تلك العلاقة القائمة بين انسان وآخر ، أو بين فرد وآخر » • أما المفارق فيعلو على أى اتصال ، اذ هو فى وحدة ثم هو مطلق • ومع ذلك فان المطلق لا ينكشف الا من خلال علاقته بالوجود الذاتى • غير أن أية محاولة لتعريفه مصيرها الفشل • فالمطلق مجهول اذ هو لا يصلح أن يكون موضوع تفكير ، أو موضوع صلاة • واذا قيل عنه انه ملاء لامتناه فليس فى هذا القول أى خطأ • ومع ذلك يمكن أن يقال عنه انه سلب لامتناه • والسلب اللامتناهى عدم • اذن المطلق عدم • والعدم قد يؤخذ على معنيين : اما أن يكون العدم بمعنى ما فوق الوجود ، واما أن يكون بمعنى اللاوجود المطلق • ولهذا فان الفكر فى مجال المفارق لا يستطيع أن يفكر فى شىء ، وانما يفكر فى العدم •

وهكذا ينتهى يسبرز الى نوع من الوثنية • فليس ثمة علاقة بين الذات المفردة والمسيح كما هو الحال عند كيركجور • غير أن ليس ثمة استبعاد للمطلق كما نرى عند سارتر • ورغم ذلك فنحن فى فلسفة يسبرز ، لا نصل أبدا الى هذا المطلق الذى يفاخر هيجل ببلوغه • فالمطلق شىء خفى لا ينكشف الا من خلال الرموز أو « الشفرات » •

ونسأل : ما الشفرة ؟

يجيب يسبرز بأنها « اللغة التى ينطقها المفارق فيقترب من الانسان ، غير أنه لا يقترب بذاته على الاطلاق » ولغة المطلق على ضروب ثلاثة : الضرب الاول مباشر ومصدره التجربة • والضرب الثانى لغة الانسان ذاته وتدور على الاسطورة والوعى والفن • والضرب الثالث لغة العقل • ومع ذلك فليس فى امكان الانسان أن يفهم هذه اللغات فهما يقينيا ، وبالتالى فان الانسان يحس « بالاخفاق » فى فهم المطلق وهذا الاحساس بالاخفاق بدوره يعتبر شفرة ، اذ أن فى اخفاق كل موجود متناه ما يؤذن بوجود اله لامتناه •

هذا هو حال الانسان ازاء مطلق مجهول فكيف يكون حاله من غير مطلق على الاطلاق ، أى من غير اله ، على نحو ما يرى سارتر ؟

ان الانسان ، فى هذا الحال ، يشعر بالهجر **délaissement** فالانسان مهجور ومنعزل لانه ليس هناك اله •

وماذا يترتب على هذا الشعور بالهجر ؟

شعور بالقلق والحصر النفسى · يقول سارتر « ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها» (الوجود والعدم ، ٧٣) القلق اذن يثير ثلاث مسائل : العدم والحرية والزمان ·

ونسأل : هل من جديد فى تصور العدم من خلال القلق ؟

الواقع ان العرف الشائع فى تاريخ الفلسفة يصور العدم اما على نحو عقلى ، واما على أنه وهم وخداع بصر · النحو الاول نعثر عليه عند الأقدمين من فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو · فأفلاطون يرى أن الخطأ هو تصور اللاوجود · وأرسطو يفسر العدم بثلاثة معان : المعنى الأول يفيد السلب كما يفهم فى الحمل ، والمعنى الثانى هو كما عند أفلاطون · والمعنى الثالث يشير الى أن العدم هو القوة فى مقابل الفعل · ويذهب كانط ، وهو من الفلاسفة المحدثين الى ما ذهب اليه أرسطو ازاء المعنى الثانى ، فكانط يرى أن العدم هو السلب المنطقى العقلى (عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ١٩٨ ــ ١٩٩) · أما النحو الثانى ، وهو تصور العدم على أنه وهم ، فنراه عند برجسون ، اذ يقول ان العدم ليس بشيء · وما هو الا تصور باطل كتصور دائرة مربعة والسؤال القائل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ سؤال لا معنى له لأنه يفترض أن الوجود هزيمة للعدم مع أن العدم ليس بشيء · (التطور الخالق ، ٢٩٨) ·

أما هيدجر فهو أول من أثار مسألة العدم من الناحية الوجودية · وهو لم يكتشف العدم الا من خلال حال القلق · فثمة قلق أصيل يفاجئنا فى لحظات نادرة نحس معه وكأن الوجود قد فنى· والسبب فى هذا الاحساس بالفناء أن الامكانيات لا تتحقق دفعة واحدة ، ذلك أن تحقق امكانية معناه سلب لامكانية أخرى · ومن ثمة يلزمنا العدم بتصور التناهى الضرورى فى طبيعة الوجود ، وأنه بهذا شرط لكل موجود وعنصر جوهرى فى تكوينه ·

وقد ألف هيدجر كلمة « اعدام » néantiser لكى يصف فعل العدم · فان هذا العدم يعدم كل شيء ونفسه أيضا · فهو عدم فاعل يجعل العالم الذى خرج منه يترجح على الأسس التى وضع

عليها ، وهو الاساس السلبي للوجود ، والذى انفصل منه الوجود بنـــوع من التصـــدع • وفى التذييل الذى يتضمنه كتيب « ما الميتافزيقا ؟ » يقول هيدجر « ان هذا العدم الذى يختلف عن كل الاشياء المعينة لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الوجود نفسه » ومعنى ذلك أن هيدجر يربط بين الوجود والعدم مســـتندا على الشعور بالقلق •

وهكذا يفعل سارتر ، غير أنه يربط بين القلق والحرية أكثر مما يربط بين القلق والعدم • فان كان القلق ، عند هيدجر ، هو علة الشعور بالعدم ، فهو (أى القلق) عند سارتر معلول للحرية • يقول « القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » ويقـــول كذلك « فى القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتهـــا » • تفصيل ذلك أن علة القلق تقوم فى انفصال الوعى عن ذاته وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل • يقول سارتر : اننى قلق ازاء المستقبل ، اننى أشعر بأن حياتى وموتى متعلقان بى وحدى ، ومتعلقان بحريتى وحدها • وهذا هو القلق (الوجود والعـــدم ، ٦٦ ـ ٦٩) • وقد يحاول الانسان الهروب منه ، الا أن أفعالا معينة هامة تواجه هذا الانسان فاذا بالقلق يبزغ ، مثل القلق الذى يحس به القائد عندما يقرر الهجوم ، أو عندما يقرر مصير عدد معين من الاشخاص • (الوجودية فلسفة انسانية ، ٣٢) • ويبدو أن هذا المثال يوضح لنا أن القلق ناشىء من أن الحرية ليست فارغة خالية من أى مضمون عملى ، بل ان لها محتوى واقعيا •

الحرية الفارغة المجـانية تبعث على الغثيـــان • ففى رواية « الغثيان » ١٩٣٨ يحس البطل روكنتان أن الوجود خال من جميع المبررات وباعث على الاحساس بالاشمئزاز والغثيـــان • يقول روكنتان « ان الوجود ـ تعريفا ـ ليس هـو الضرورة • أن يوجد الانسان يعنى أن يكون هنا •• ان كل شىء مجانى ، هذه الحديقة ، وهذه المدينة وأنا نفسى • واذا قدر لك أن تدرك ذلك فانك عندئذ تستشعر دوارا فى القلب ، وبأن كل شىء يطفو كما حدث لى هذا المساء : هذا هو الغثيان » (١٦٧) •

غير أن سارتر لم يقف عند هذه الحرية المجانية وما يلازمها من غثيان ، وانما يتجاوزها الى الحرية الملتزمة وما يصاحبها من

قلق ابتداء من الجزء الثانى من « دروب الحرية » ، ذلك أن الجزء الأول « سن الرشد » ١٩٤٥ يصور الحرية على أنهـا فارغة • أما الجزء الثانى « وقف التنفيـذ » ١٩٤٥ فان ماتيودى لارو ، بطل الرواية ، يثبت أن حريته مرتبطة بموقف معين منخرط فيـه هو الحرب • والجزء الثالث « الموت فى النفس » ١٩٤٩ يدور على فكرة الالتزام بصورة أدق •

وربط مسألة القلق بمسألة الالتزام ميزة لسارتر ينفرد بها من بين سائر الوجوديين • فالقلق ، عند كيركجور ، يعزل الانسان عن العالم ، ويضع الذات المفردة فى مواجهة اثمها • ولهذا فان القلق ، عند هذا المفكر ، هو قلق الاثم • وكلما ازداد الاحسـاس بالاثم ازداد القلق (معنى القلق ، ١١٨) • والنتيجـة أن الذات المفردة مهمومة باثمها ، ومنفصلة عن الآخر ، سواء كان هذا الآخر انسانا أم الها • وفى ضوء عزوف كيركجور عن معالجة مشكلة الآخر يمكن أن نفهم السبب فى حملة هذا المفكر على الابحاث التاريخية • فالتاريخ يعبر عما هو خارجى بالنسبة الى الانسان ، ثم أن الذات تنطوى على سر هو سرها الذى لا يقابله شىء فى التاريخ • ومن ثم ينكر كيركجور على « الأوحد » أن يلتزم بالآخر أو بالمجتمع •

أما القلق ، عند هيدجر ، فهو ينكشف لنا من خلال التنـاهى الذى هو صميم وجودنا • وهذا التنـاهى تعبير عن أن الوجود الانسانى انما هو « وجود من أجل الموت » sein-zum-tode ، ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا ، بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها ممكنات أمامنا ، وهذه اللحظـة هى لحظة موتنا وهى التى يسميها هيدجر « استحالة كل امكانية » l'impossibilité de toute possibilité وهذا يفسر الطابع التراجيدى للقلق ، وهذا كفيل وحده بأن يرفع عنا أى التزام نحو « الناس » ، وبالتالى ليس الا مسئولية واحدة هى أن نتحمل « بطلان » الفعل •

وقد يقال ، ردا على هذه النتيجة ، أن هيدجر يرى امكانيـة الانتصار على هذا القلق بما يسميه « بالعزم القاطع » •

وهنا يثار سؤال : كيف يمكن أن يكون « العزم القـاطع » وسيلة الى الفعل مادام وجودنا متناهيا وأننا مساقون الى الموت ؟

سؤال فى صورة اعتراض كثيرا ما وجهه جبرييل مارسـل

الى هيدجر • وليس من شك أن العزم القاطع يظل صوريا بحتا ، ولا يصلح أن يكون موجها لنا فى حياتنا • وهيدجر نفسه قد اتخذ اختياره اشكالا مختلفة وفقا للاحوال ، فمن المعروف أنه جعل عزمه القاطع يتبع زعماء النازية ، وهو اليوم يأسف على هذه التبعية • والنتيجة أن الالتزام ليس له من سند أو تبرير •

وفي نفس الاتجاه يسير يسبرز • فالقلق ، عنـــده ، ملازم للوجود الذاتى ، وليس لأى موجود آخر فى العـــالم • أن الموجود الانسانى يحاول أن ينفذ فى حقيقة وجوده الذاتى ، غير أنه سرعان ما يشعر بالاخفاق • ومع ذلك فانه لا يتوقف عن ادراك هذا الوجود وهو عندما يبدأ فى ادراك هذا الوجود ينشأ توتر وصراع بينه وبين العالم الذى يوجد فيه •

وأول مرحلة من مراحل هذا الصراع هو ادراك الانسان أن له جسما ، ذلك أن من شأن هذا الادراك للجسم الشـــعور بأن الانسان ظاهرة طبيعية فى حين أنه ليس كذلك •

وفى المرحلة الثانية يدرك الموجود الانسانى أنه كائن اجتماعى، غير أنه يدرك فى نفس الوقت أن الحياة الاجتماعية من شأنهـــا أن تحيل الوجود الذاتى الى وجود طبيعى ، ومن ثمة يحس بضرورة التمرد والعصيان •

وفى المرحلة الثالثة يدرك الانسان ذاته من خـــلال أفعاله ، بيد أنه ليس ثمة تطابق بين الذات وأفعالهـــا بسبب أن الفعل ، بمجرد تحققه ، ينفصل عن الذات • ولهذا ينبغى الا تلتزم الذات بأفعالها •

أما فى المرحلة الرابعة والاخيرة فان الوجود الذاتى يصطدم بالماضى ، اذ أن الماضى يحاول أن يحدد الذات ، غير أن الذات ترفض هذا التحديد لان فيه فناء لها •

وكل هذه الأنواع المتباينة من الصراع دليل على أن الوجود الذاتى قلق على ذاته من حيث أنه رفض متواصل لأى التزام •

أما عند سارتر فقد سبق أن أشرنا الى أن القلق ينشأ من أن الانسان ملتزم ليس فقط ازاء ذاته وانما أيضا ازاء الآخرين • وهذا الالتزام قد يكون أحد ضربين : اما التزام ســـلبى واما التزام ايجابى •

الالتزام السلبي يفيد أن الانســـان يلتزم بما يمليه عليه الآخرون فيحقق ذاته على صعيد الـ on أى على صــعيد المجموع العام ، ومن ثمة فهو يفقدها فى النهاية ٠ ويتم هذا الفقـــدان اما باخفاء الحرية ويتصف المرء فى هذه الحالة بأنه جبان lâche ، واما بالاستناد على ما يمكن تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الانسانية وفى هذه الحالة يتصف الانسان بأنه قذر salaud ٠ وهذا المسلك فى الحالتين ، ينطوى على « سوء نية » mauvaise foi يتحول فيــه الانسان من موجود لذاته الى موجود فى ذاته ، الى شيء ٠

أما الالتزام الايجابى فيفيد أن الانسان يرفض أولا أن تكون ثمة قيم قبلية قائمة ، أو تكون ثمة حكمة ينبغى الحرص عليهـــا ، وبالتالى فان الخير والشر ، عند سارتر ، واقعان متحركان نسبيان٠ وهذا مضمون مسرحية « الشيطان والرحمن » ٠ فان بطل المسرحية جوتز يظل منزعجا من الاعتقاد الخاطىء بأن كلا من الخير والشر مطلق حتى يتجرد منه ٠ وفى مسرحية « الذباب » نرى الله طاغية يفرض على الناس فكرة متحجرة عن الخير ٠ يقول الله : لقد خلقت العالم طبقا لارادتى وأنا الخير (٩٨) ٠ ان الانسان السارترى يواجه الحياة من غير معونة أو سند ، غير أنه ليس فى مقدوره أن يقف عند حد الرفض للقيم الجاهزة ، وانما هو مقضى عليه أن يؤسس سلما للقيم يلتزم به ويلزم به الآخرين ٠ ومن أجل ذلك فان هذه القيم ، رغم أنها ذاتية وصادرة عنى ، الا أنها كلية ضرورية ٠ فأنا أساس القيم وأنا المشرع ٠ وهنا نلمح بصمات كانط ٠ فهذا الفيلسوف الالمانى العظيم (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) قد وضع صيغا ثلاث للقانون الخلقى هى تعبير ميتافزيقى عما يريد أن يقوله سارتر :

الصيغة الأولى « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر تريد فى نفس الوقت أن يصير قانونا كليا » ٠

الصيغة الثانية « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة » ٠

الصيغة الثالثة : « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » ٠

كل ما هنالك من فارق بين كانط وسارتر أن القيمة الخلقيــة عند سارتر ليست قائمة فى عالم الأشياء بالذات ، وانما هى متجهة دائما نحو الوقائع والظواهر من أجل مجاوزتها ٠ وهذه المجـاوزة

للوضع الراهن ، بفضل القيمة ، هى التى تميز الثورى · يعرفه فى « المذهب المادى والثورة » ١٩٤٦ بأنه من يتجاوز الوضع الذى هو فيه · وهو لا يقصد الوضع الميتافزيقى كما هو الحال عند كامى (١٩١٣ – ١٩٦٠) وانما يقصد الوضع السياسى والاجتماعى · ومن هنـــــا انفصل ســـــارتر عن كامى بحجة أن كامى لا يضيف للاقتصاد والتاريخ دورا حاسما فى نشوء الثورات ، وينعى على كامى أنه لا يحقق بشـــــقاء الجائعين ، ذلك أن كامى يفرق بين التمرد والثورة · والتمرد ، عنده ، نوعان : تمرد الانسان على حالة من حيث هـو انســان ، وهـذا مايسميه بالتمرد الميتافزيقى ، وتمرد الانسان على حاله من حيث هو عبد ذليل ، وهذا ما يسميه بالتمرد التاريخى · النوع الأول هو الذى ينبع منه الشعور بعبث الوجود، وقد يؤدى الى انكار القيم جميعا ، أى الى « العدمية » nihilisme أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول الى ثورات تاريخيـــــة ، اما فى صورة الارهاب الفوضوى ، واما فى صورة الارهاب الذى تنظمـــــه الدولة ·

ولهذا يرى كامى أن الثورات التاريخية قضت على المبـــــادىء التى نادت بها · نادت بتمجيد الانسان فانتهت الى انكار حقـــــه الطبيعى فى الحياة · ونادت بالحرية فانتهت الى مصـــــادرة الحرية · ونادت بالثورة على الموت فانتهت الى قتل كل من يخالفها · والثورات التى يقصدها كامى انما هى ثورات بورجوازية واشتراكية على حد سواء · ومن هنا كان موضوع نقد لاذع سواء من أهل اليمين أو من أهــل اليســـار عنــدما نشر مؤلفه الضخم بعنــوان : « المتمرد » L'Homme Révolté (١٩٥١) ·

وبعد صدور هذا المؤلف انفصل سارتر عن كامى سيما وأن سارتر كان قد بدأ يلتفت الى الماركسية · وفى عام ١٩٦٠ صدر مؤلف ضخم لسارتر يقع فى ٧٥٠ من القطع الكبير بعنوان « نقــد العقل الديالكتيكى » يقرر فيه أن الاندماج أو الذوبان لابد أن يتحقق بين الوجودية والماركسية باعتبار أن الماركسية هى فلســفة القرن العشرين لأنها فلسفة الطبقة العمالية الصاعدة فى هذا القرن · غير أن سارتر لا يقصد ماركسية الشيوعيين أو الماركسية المعاصرة ، وانما هو يقصد ماركسية ماركس وانجلز · اذ أن الماركسية المعاصرة متحجرة · وتحجرها له علامتان : العلامة الاولى تدور على الحكم على

الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادىء المسبقة • والعلاقة الثانية هي فقدان الانسان لوجوده •

أما ماركسية ماركس فهي على الضد من ذلك ، اذ هي مفتوحة ومتطورة بحكم احتفاظها بديالكتيكية التاريخ • فالتاريخ عند ماركس ، ليس جملة أحداث متفرقة وانما هو كل يشملها ، يؤثر فيها ويتأثر بها • وهذا الكل ليس محددا ، ومع ذلك فهو في طريقه دائما الى التحديد دون أن يتحدد ، واللا تحديد يفيد التطور •

الكل اذن متطور • والكل المتطور يتمايز من الكل غير المتطور اذ أن الثاني يساوى مجموع أجزائه بينما الاول لا يساوى مجموع أجزائه وانما يساوى مجموع كلياته • ومع ذلك فهذه الكليات جزئية ، وفى صراع مع بعضها البعض • ومن هنا فان الكل ينطوى على صراع • وهذا الصراع اذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية أى للحركة الديالكتيكية ، وهو الذى يمنع هذه الحركة من التحجر •

أما الماركسية المعاصرة ، فيأخذ عليها سارتر أن الأمر انتهى بها الى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد ، هو العامل الاقتصادى ، لتفسير الظواهر الاجتماعية • ومن ثم انتفت « الأصالة » التى تميز شعبا عن آخر ، وفردا عن آخر •

وهنا يتساءل سارتر : كيف يمكن المحافظة على الأصالة ؟

يجيب بأن الفضل فى ذلك مردود الى تداخل الذاتية مع الموضوعية : الذاتية : مردودة الى الانسان ، والموضوعية مردودة الى الوسط ، الوسط هو جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية• والانسان هو الكائن الذى يتجاوز الوسط • وامكانية المجاوزة تنطوى على امكانية الاختيار ، وبذلك يكون الاختيار هو المجال الذى ينطلق منه الانسان لكى يتجاوز الوسط ، أى الوضع الراهن •

والذى يدفع الانسان الى الاختيار ليس هو الوسط لأنه وضع راهن وانما هو المشروع • اذ أن المشروع ، بالتعريف السلبى ، هو رفض للوسط • والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وانما يفيد معنى التغيير • وبالتعريف الايجابى المشروع هو ما يحتاج اليه الانسان• والانسان عندما يحتاج فانه يتجه بالضرورة الى •• وهذا « الاتجاه الى » هو فعل • والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير •

والتغيير ينصب على الانتاج ، لأن الانتـــاج هو الطريق الى اشباع الحاجة عند الانسان • ولابد أن يكون الانتاج فى مستوى أقل من مستوى الحاجة والا انقضى المشروع ، وبالتـــالى انقضى وجود الانسان • ومن هنا تنشأ فكرة « الندرة » عند سارتر ، ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع • فالأشياء المنتجة عنـدما تكون نادرة ينشب الصراع بين بنى الانسان •

الصراع اذن هو محصلة الوســط والمشروع • الوســط موضوعى والمشروع ذاتى • والتداخل بينهما يمنع كلا من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة •

ويتبع ذلك ســـؤال بالضرورة : أين مكانة الذاتيـــة من الموضوعية ؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هى حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية • ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمــة من أجل تأسيس موضوعية جديدة • وهذا التأسيس ابداع • ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الابداع البشرى •

والابداع على الضد من الحتمية • والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية • وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعــة الديالكتيكية للتاريخ •

ولكن ما الذى يدفع الماركسية الى الاعتقاد بالحتمية ؟

جواب سارتر أن الدافع هو انكار الماركســية لديالكتيكية العقل ، فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة ، لأنه ان لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكيا أن يدرك حركة ديالكتيكية • ؟

وانتفـــاء الديالكتيك من العقل يؤدى الى تحـــول المادية الديالكتيكية الى مادية آلية الانسان فيها يكون موضوعا مع أنه فى حقيقة الأمر « ذات » وبالتـــالى فان التـــاريخ لا يمكن أن يكون « انسانيا »

وهكذا يظل سارتر ، وهو فى طريقه الى الاندماج مع ماركس، أمينا على التمييز بين الوجود لذاته والوجـــود فى ذاته • ذلك أن

سارتر يكشف عن ثغرة في الماركسية تسمح بعدم احالة الوجود لذاته الى وجود في ذاته ٠

والعبرة بعد هذا ماذا تكون ؟

ان وجودية سارتر ، وهي تحاول الذوبان في الماركسية ، تقف عند حد رد الفعل ولا ترقى الى مستوى الفعل ٠

ألم أقل لك ، في البداية ، أن الوجودية ليست فعلا وانما هي رد فعل ٠

دكتور مراد وهبه

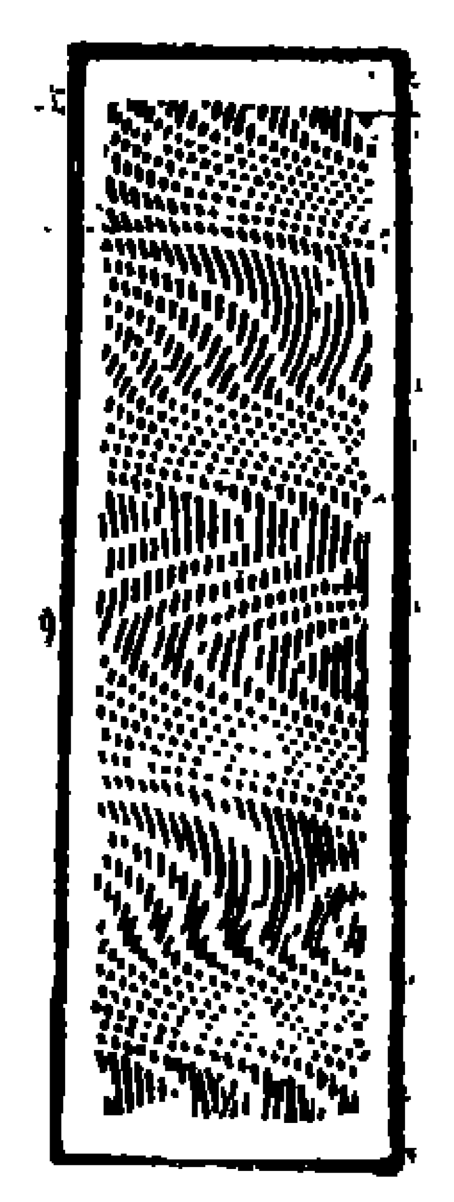


سارتر

بين الوجودية والماركسية

بقلم

اسماعيل المهدوى



● هل سارتر وجـودى ، أم ماركسى ، أم وجـودى ماركسى ؟

● باسم الوجودية وجدل الذاتية ، تحدث سارتر عن الماركسية الحية ·

● وباسم الماركسية الحية ، رفض المادية الجـدلية واعتبرها دخيلة على الماركسية من خارج ماركس ، واتهم الماركسية القائمة بأنها كسولة ومثالية ولا عقلية ·

● وباسم نقد العقل الجدلى ، قدم سارتر معظم مبادئةالفلسفية الأولى فى صورة جديدة ·

● فكيف يمكن أن يتسق هذا التركيب الفلسفى الجديد ؟

● وما موقف المادية الجدلية من الوجودية الجدلية التي يعلن سارتر أنها تقوم « فى حضن » الماركسية ، من حيث أن الماركسية فى رأيه فلسفة العصر وأن أى فلسفة أخرى يجب أن « تتكامل فى داخلها » ويستحيل أن تتخطاها ؟

● فى هذا يقول سارتر :

« أى تجاوز مزعوم للماركسية لن يكون على أسوأ الفروض سوى عود الى ما قبل الماركسية » ·

● فهل يمكن حقا أن يوجد فكر ماركسى بدون المادية الجدلية ــ تحت أى اسم كان ؟

● فى هذا البحث مناقشة للأسس الفلسفية لوجودية سارتر بين الأمس واليوم ·

وســارتر مناضل اشتراكى معروف ، وعملاق من عمالقـة السلام الذين يضيئون وجه الفكر الانسانى ويتشرف بهم ضمير العصر ·

● ومواقف سارتر وأفكاره السياسية ليست موضع عرض ولا مناقشة فى هذا البحث ، لسبب بسيط هو أنها أصبحت اليوم قضية واضحة لا تحتاج الى تعليق ·

● ومعنى ذلك أن موقف سارتر من الماركسية يقتصر هنا على الفلسفة ، أى موقفه من المادية الجدلية كقواعد فلسفية ومنهج فلسفى للبحث العلمى ٠

● وفى كلمة واحدة نقول ان المشكلة الرئيسية بين الوجودية والماركسية ، ستظل دائما مشكلة التأسيس الموضوعى للذاتية لا التأسيس الذاتى للموضوعية ٠

مشكلة الذات

كثير من الأفكار الخاصة بالنفس والعقل والشعور ، انحدرت الى الفلسفة الحديثة من فلاسفة العصور الوسطى والقديمة ، وتناولها المحدثون بشىء من التهذيب والتشذيب فتحولت الى « بديهيات » لا تقبل الشك ، يدعمها تاريخ طويل من النظريات الفلسفية المتنوعة ، ويحفظ بقاءها انفصال تقليدى بين العلم المادى والاستبطان المجرد ٠ فما تسميه الوجودية مثلا « قانون القلب » فى مقابل « قانون العقل » هو امتداد بالقصور الذاتى للفكرة القديمة التى ظلت سائدة قبل اكتشاف وظيفة الدماغ حين كان القدماء يتصورون أن القلب مركز العقل والنفس ٠ والعيان أو البصيرة intuition ـ كما يدل تحليل اللفظ فى مختلف اللغات ـ يشير الى ما تصوره القدماء عن حاسة سادسة أو عين باطنة « ترى » الحقائق رؤية فعلية ٠

ولقد كان برجسون واضحا حين قال عن فلسفته المثالية انها محاولة لاقامة « ميتافيزيقا عينية » على أساس « علم نفسى عينى » أى استبطانى ٠٠

وليس هذا غريبا ٠ فعلم النفس القائم على فسيولوجيا الجهاز العصبى المركزى لا يزال حتى اليوم أكثر العلوم تخلفا . بل يمكن أن يقال ان ايفان بافلوف أقام جزءا من أساسه الفسيولوجى ولا زال هذا الأساس ينتظر أن ترفع فوقه طوابق البناء ٠ والنفس البشرية (الذات) ، كانعكاس للواقع المادى ومعالجة واسعة لمعطيات هذا الواقع بالتفاضل والتكامل ، تمثل عالما كبيرا يملأ العماء معظمه ٠ وقد كان هذا العماء ولا يزال ،

مصدر كل الاتجاهات المثالية والروحية فى الفلسفة ، سواء فى مبحث الوجود أو فى مبحث المعرفة أو حتى فى مبحث القيم axiologie وحين يرتفع البناء العلمى الموضوعى لدراسة الذاتيـــة ، يضيق نطاق العماء فى عالم النفس ، ويختفى وهم السور الصينى العظيم الذى يفصل بين الذات والموضوع (الواقع المادى) ، والذى عانى الفلاسفة التقليديون المشــقة والعـــذاب فى تأمله وتنظيره ورفع الابراج المذهبية فوقه • فوق لا شيء •

وقد كان يسبرز على حق عندما قال ــ وهو المفكر الوجودى وأستاذ طب الأمراض العقلية ــ ان العلم يقتل الوجود • فالوجودية أكثر الفلسفات صراحة فى هذا الاتجاه • الوجودية مثالية تعى ذاتها كمثالية ، وتعى المصدر الحقيقى لكل مثالية وهو الشـــعور الذاتى ، من حيث هو حال نفسية أو « حضور » ــ لا من حيث هو « جوهر » روحى أو فكرى كما تصور بيركلى ، ولا من حيث هو « حقيقة منطقية » كما تصور هيوم • فالوجودية قمة الوعى بالذات فى المثالية ــ الوعى بالعماء النفسى كمصدر للفلســـفة المثاليـــة وبرهان بالعيان • ومن هنا تهدم الوجودية بناء المثالية من حيث أرادت أن تقيمه على قاعدته الحقيقيـــة ، وهى ذاتية اللحظة أو « الآنية » • وربما كان سارتر يعنى ذلك عندما قال فى مقــدمة كتابه الجديد «نقد العقل الجدلى» ان كيركجور ، حين وضع «الوجود» الانفعالى الباطن فى مقابل « المعرفة » ومنفصلا عنها ، أعلن بهذه الفلسفة « موت المثالية المطلقة » • (١)

الوجودية اذن تبدأ نشاطها الفلسفى من الذاتية ، بوصفهـــا نقطة الانطلاق البديهية التى لا تقبل الشك ، بعكس المادية التى تبدأ من الموضوع ، باعتبار ان المادة (سواء الواقع الخارجى أو الجهاز العصبى) هى الأساس الذى يرتكز عليـــه بالضرورة أى شك أو يقين • وقد يبدو لأصحاب النظرة « المحايدة » انه لا نقاش اذن بين اتجاهين ينطلقان من طرفى نقيض ويفرض كل منهما أن نقطة ابتدائه أصل واضح بذاته • وهـــذا صـــحيح بالنســـبة للوجودية اللا عقلية والمادية القديمة أو الميكانيكية •

الوجودية اللا عقلية تعلن صراحة أنها ترفض العقل والمنطق

---

(١) المجلد الأول ، ص ٢٠ • والنسخة التى يشار اليهـــا خلال البحث هى طبعة دار جاليمار الفرنسية •

والعلم ، وأنها « تختار » الذاتية بكل ما تمتلىء به من غموض ونزوة وتصوف وخوارق شاذة • فهى بالقدر المحتوم على الذاتية (ولا يهمها أن تسأل كيف أصبح كذلك قدرا محتوما) تختار القلق والتمزق واليأس والحزن وانفعال الفشل المطلق • هذا العماء المظلم المثير هو « اللغز » الوجودى الذى اختاره كيركجور عندما قال : « اللهم ساعدنى على أن أكون لغزا لا يفهم » • وهذا العماء المظلم المثير هو الذى اختاره يسبرز ليطلق عليه اسم « اشراق الوجود » illumination de l'existence

وقبل كيركجور ويسبرز ، اختار رائد الوجودية فردريك نيتشه حياة الألم والمرض • اختار ما أسماه « العزلة الأليمة » ، وجعل المرض فيصل التمييز بين الانسان والحيوان فقال : « الانسان هو الحيوان المريض »(١) • فالصحة الحقيقية عنده هى صحة الذات الغريزية التى تتألم وتتعمق وتحطم كل شىء • ولهذا قال : « ليس فى نفسى أية سمة مرضية • أنا لم أصبح قط مريضا ، حتى عندما كنت فى أخطر حالات المرض • » (٢)

الوجودية اللا عقلية تجعل الفلسفة اذن نوعا من « النشاط الباطن » ، على حد تعبير يسبرز • وعلى عكس ذلك تجعلها المادية القديمة نشاطا خارجيا ينكر الباطن • فما عليك ـ كما قال أحدهم ـ الا أن تركل بقدمك قطعة حجر ، فتثبت مادية العالم • هذا فعل خارجى محض ، وذاك فعل داخلى محض ، ومن ثم لا لقاء ولا نقاش •

ثم ظهر فى كلا الجانبين من الجبهة الفلسفية اتجاهان يقدمان مفتاح الاتصال بين الذات والموضوع • المادية الحديثة أو العلمية (أى المادية الجدلية) ، تقدم تركيبا جدليا من الذات والموضوع ، من المادية الحديثة عند هيجل ، والمادية الميكانيكية • وهو تركيب يعترف بالذاتية المتميزة ، القائمة على أساس الموضوع • والاتجاه الثانى هو الوجودية العقلية كما ظهرت عند ميرلو بونتى وتبلورت فى كتاب سارتر الأخير « نقد العقل الجدلى » • وتقدم بدورها تركيبا « جدليا » تعترف فيه بالموضوعية ، لكنها تقوم فى رأيها على أساس الذاتية •

---

(١) نيتشه ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الثانية ، ص ١٠٢ .

(٢) ص ١٤١ ـ ١٤٢ من كتاب :
Nietzche, par André Cresson, P.U.F., 1947

والتطبيق أو الفعل هو مفتاح الاتصال الذى يقدمه كلا الاتجاهين • التطبيق Pratique فى المادية الجدلية هو العلاقة بين الذات والموضوع ، وبه تخرج الذات عن نفسها لتكشف أساسها الموضوعى • والفعل praxis عند سارتر ، هو أيضا علاقة بين الذات والموضوع ، لكن من حيث أنه علاقة بين « الشعور بالموضوع» و « الشعور غير الموضوعى بالذات » (١) ، أى من حيث أنه علاقة « داخل » الذاتية •

كان سارتر قبل أن يصدر كتابه الأخير يكرر هذه العبارة الصريحة : « الذاتية هى نقطة البدء » • وفى « نقد العقل الجدلى » عبر عنها بطريقة أخرى فقال : « الفعل هو انتقال من الموضوعى الى الموضوعى •• والذاتية والموضوعية تحديدان رئيسيان للنشاط » (٢) • وعبر عن هذا المعنى بطريقة أكثر وضوحا فقال : « الموضوعى والذاتى غير متمايزين » (٣) •

وهكذا يبدو التركيب الوجودى الجديد بين الذات والموضوع تركيبا ذاتيا ، ويبدو التركيب المادى الجدلى بين الذات والموضوع تركيبا موضوعيا ، ويظل التعارض التقليدى بين المادية والمثالية قائما لا يزال •

ومع ذلك فقد كسبت المادية العلمية نقطة هامة فى المباراة الفلسفية القديمة : جدل اللامعقول • فقد اختارت الفلسفة اللاعقلية ـ فلسفة الذاتية الوجودية ـ أن تمذهب نفسها عقليا • واذا كان هيدجر أول من حاول أن يجعل من الوجود مذهبا ، فان جان بول سارتر أول من حاول أن يجعل مذهبه الوجودى مذهبا عقليا ، بل وأن يطلق عليه اسم « الجدل » ويدخله فيما يسميه « الماركسية الحية » • بهذه الفلسفة جعل سارتر « الوجود » قابلا للمناقشة المنطقية ، وصنع جسرا بين الوجودية والمادية بحيث أصبح لقاء المواجهة ممكنا • فالنقطة الجديدة التى حققتها فلسفة سارتر ،وضعت الوجودية تحت مشرط العقل الجدلى ، وبالتالى تحت مشرط العلم المادى ، فأصبحنا نملك الحق فى دراستها دون أن تصادر على رفضنا •

من هذه النقطة ، يصبح البحث ممكنا •

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٣١ ، الحاشية •

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٦ •

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٥ •

الانسان الطائر

حين قال ديكارت : « أنا أشك ، فأنا موجود » ، كان يعبر بطريقة التأمل المنهجي المتسلسل عن أحد المبادىء المعروفة في الميتافيزيقا القديمة ، هو بتعبير أرسطو أن « فساد » الجسم لا يؤدى الى « فساد » النفس ، ومن ثم فانكار الجسم لا يتضمن انكار النفس • هذا هو البرهان التقليدى على أولوية الذات وأسبقيتها على الموضوع • بل ان عدم قابليتها للفساد عندهم دليل على سموها ورفعة جوهرها وانتمائها الى العالم الالهى • لقد بدأت المثالية القديمة من حقيقة واضحة ، وهى أن الانسان يمكن أن يفقد يديه ورجليه ، ويمكن أن يفقد عينيه أو قوة جسده ، ومع ذلك يملك أن يقول : « أنا » كاملة غير منقوصة • وهذه فكرة صحيحة ، نضيف اليها أن ذاتية الفرد قد تزداد انطواء وامتلاء بنفسها ، لتعويض ما يصيب الجسد من نقص وفساد وما يصيب الحواس الظاهرة من تعطل • فالعجز والمرض عند نيتشه مثلا من أسباب اقتناعه الذاتى بفلسفة القوة وتوهمه انه الاله ديونيزوس يهز العالم كله • لكن المشكلة تبرز حين يستنتج هؤلاء أن وجود الذاتية « منفصل » عن وجود الجسم وفكرة الانفصال هذه هامة جدا وأساسية ، ويجب أن نبحث عنها وراء عشرات الأسماء والنظريات ، بما فى ذلك النظرية الوجودية التى تحمل اسم « عدم انفصال الذات عن الموضوع » •

ان الصورة الساذجة للمثالية القديمة تصل بفكرة الانفصال الى استنتاج بقاء الذات بعد فناء الجسد كله • لكن هذا اتجاه بدائى فى المثالية لم يعد ذا خطر • أما الصورة الاكثر عمقا ، فهى التى تتضمن هذا الانفصال فى افتراضها امكان تصور الذاتية « مجردة » تماما أى منفصلة عن جسدها • وقد عبر عن هذه الصورة الفيلسوف الاسلامى ابن سينا فيما يسمى برهان الرجل الطائر ، وعبر عنها ديكارت فى الكوجيتو المعروف : أنا أستطيع أن أنكر وجود جسمى ووجود العالم كله ، ومع ذلك لا أستطيع أن أنكر ذاتيتى المجردة •

وقدم ديكارت مبدأ الشك كمنهج عقلى لم يلبث أن استكشف بعد ذلك وجود العالم • ولهذا فان قيمته الايجابية كمنهج عقلى ، تخفى ما احتواه من بذرة لا عقلية ، بذرة تصور الذات قائمة

منفصلة تماما عن واقعها المادى • وقد كان سارتر لماحا حين اكتشف هذه البذرة « الوجودية » فاستنبت منها أفكاره الفلسفية فى كتاب « الوجود والعدم » ، بل افترض نوعا آخر من الـــكوجيتو جعله سابقا على الكوجيتو الديكارتى وأطلق عليـه اســـم « الكوجيتو السابق على التأمل » (١) وشرح مفهومه للكوجيتو قائلا : « ان ديكارت أسس الشك على الحرية ، مقرا بامكان تعليق أحكامنا» (٢) فلنبحث اذن عن صورة « نقية » للكوجيتو لاتختلط بالمنهج والتدليل العقلى الطويل ، حتى يمكن أن نستخرج محتواها بسهولة • هذه الصورة يقدمها لنا برهان الرجل الطائر عند ابن سينا • وفيما يلى كلمات ذلك الفيلسوف تحدد طبيعة المشكلة :

« لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صـــحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها لا تنظر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت أنيتها (le moi)

« بما تدرك حينئذ ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟

« أترى المدرك أحد مشاعرك (أى حواسك) مشاهدة ؟ أم عقلك وقوة غير مشاعرك ؟

« فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك : أفبوســـط تدرك أم بغير سط ؟ (٣)

« ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لاوسط • فبقى أنك تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة أخرى والى وسط •

« ثم انظر • أتحصل أن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من اهابك ؟ (أى هل تدرك نفسك من ادراك شكلك أو جلدك ؟) • لا • فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك ، كنت أنت أنت • وليس مدركك حينئذ عضوا من أعضائك كقلب أو دماغ • وكيف ! ويخفى وجودهما الا بالتشريح • وذلك ظاهر لك • فمدركك شىء آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لاتجدها

---

(١) الوجود والعدم ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٦ •

(٢) نفس المرجع ص ٨٢ •

(٣) الوسط هو الوسيلة أو المعنى أو القول الذى يصل الادراك بواسطته الى هدفه .

ضرورية فى أن تكون أنت أنت • فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا ولا مما يشبه الحس •• فأصل القوى المدركة شىء آخر ، لك أن تسميه النفس • وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك • » (١)

واذا فحصنا هذا الكوجيتو الطائر عند ابن سينا ، نجد انه يحتوى على عدد من القضايا الضمنية ، أو المصادرات المستترة ، تتبلسل كما يلى :

١ ــ الذات يمكن أن تخلق أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، أى أن تقفز الى الوجود قادرة على الادراك الذى لا يفترض شيئا سابقا عليه •

وهذه القضية تشبه قول سارتر فى « الوجود والعدم » :

« الشعور يوجد بذاته •• لا شىء هو علة الشعور وأنه علة كيفية وجوده • » (٢)

وكذلك قوله :

« الظهور لا يستند الى أى وجود مختلف عنه • ان له وجوده الخاص • والموجود الأول الذى نلتقى به فى أبحاثنا عن الوجود ، هو اذن وجود الظهور • » (٣)

وقوله :

« انبثاق الانسان وسط الوجود يجعل العالم ينكشف • لكن اللحظة الأصلية لهذا الانبثاق هى السلب •• فان كان لابد أن يكون فى وسعه التساؤل عن هذه العملية ، فلابد أن يكون فى وسعه •• أن يضع نفسه خارج الوجود • » (٤)

٢ ــ الذات يمكن أن توجد رغم تعطل كافة الحواس الداخلية الخارجية •

ويحتوى هذا المعنى بشكل ما ، على قول سارتر :

---

(١) الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الأستاذ سليمان دنيا ، المجلد الثامن ص ٣٠٦ ــ ٣٢٤ •

(٢) الوجود والعدم ، ص ٢٩ ، والحاشية •

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨ •

(٤) الوجود والعدم ، ص ٨٠ ــ ٨١ •

« وجود العالم هو ما يتضمنه الشعور • » (١)

٣ ـ الادراك الذاتى عملية مجردة ومباشرة ، لا تستخدم أية وسيلة •

ويشبه هذا قول سارتر :

« أدركنا كائنا يفلت من المعرفة وفكرا لا يتجلى على أنه تصور أو معنى للأفكار المعبر عنها ، لكنه يدرك مباشرة بوصفه كذلك • » (٢)

وقوله :

« ما يمكن ان يسمى ذاتية حقا ، هو شعور الشعور • » (٣)

٤ ـ اذا لم يدرك الانسان ذاتيته كشيء مادى (القلب أو الدماغ مثلا) فلابد أنه يدركها كشيء غير مادى ، هو جوهر النفس •

٥ ـ اذا كان الادراك سابقا على اكتشاف الاعضاء الداخلية للجسم ، فلابد انه ادراك غير عضوى •

ولقد كان ابن سينا منطقيا مع نفسه حين بدأ حديثه قائلا: « لو توهمت » • لكنه كان فى توهمه هذا معارضا للعقل العلمى • ولم يكن من السهل أن يكون غير ذلك منذ حوالى ألف عام •

وكان ديكارت بمنهجه العقلى المتسم بالمادية اكثر احساسا بلا معقولية هذا الوهم • كان يكرر فى التأمل الاول والثانى من تأملاته كلمة «لنفرض» (٤) • لكنه لم يكن مطمئنا الى هذه الفروض• كان « يشك » فى امكان هذه الفروض غير المعقولة ، ويبحث لها عن فرض آخر يجعلها معقولة • وهنا تفتق ذهنه عن فرض «أساسى» يبرر هذه الفروض ، هو وجود شيطان ماكر يسيطر على العالم ويدفع الناس عمدا الى الوهم • ودراسة الكوجيتو الديكارتى تتجاهل عادة هذا الفرض الهام ، مع أنه يمثل أساس التبرير العقلى الذى يقدمه ديكارت لرحلة الشك اللاعقلى •

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣٩ •

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١ •

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٨•

(٤) «التأملات» ترجمة الدكتور عثمان أمين . انظر مثلا ص ٧٢ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٤•

قال :

« سأفترض .. أن شيطانا خبيثا ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لاضلالى ، وسأفترض أن السماء والهواء والارض والالوان والاشكال والاصوات وسائر الاشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاما وخيالات نصبها ذلك الشيطان فخاخا . وسأعد نفسى خلوا من اليدين والعينين واللحم والدم وخلوا من الحواس .. وسأوطن ذهنى على مواجهة جميع الحيل التى يعمد اليها ذلك المخادع الكبير . » (٢)

لكن اذا كان الكوجيتو عند ابن سينا يفترض نوعا من الطيران اللامادى غير المعقول ، والكوجيتو الديكارتى يفترض شيطانا ماكرا رهيبا ، فكيف نستطيع اليوم فى القرن العشرين أن نستخدم الكوجيتو ؟ وبماذا نبرر افتراضه ؟ . حتى فى العصور الوسطى، كان مفكرون كثيرون يرفضون تصور هذا الافتراض . وعندما طرح ابن سينا برهانه لم ينبهر به الجميع . فقد ناقش « الطوسى » هذا المنهج المجرد فى معالجة الذاتية وقال يرد ببساطة على أحد شراح ابن سينا :

« الفاضل الشارح .. (أراد أن يقدم) حجة على أن ذات الانسان ليست هى أعضاءه ، فقال : الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع أعضائه ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فذاته مغايرة لاعضائه . وأقول : ليت شعرى ! ما يريد بالنفس التى يقولون عنها ؟! ان أراد بها ذات الانسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة . (أى ليست غير أعضائه) .. وينبغى أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا من الجهال ! » (١)

واذا كان الواقع المادى للذات قد اتضح لبعض المفكرين منذ قرون ، فهو اليوم حقيقة علمية يثبتها علم وظائف الأعضاء . فالمفهوم العلمى للاحساس مثلا لا يجعله اليوم مقصورا على الحواس الخمس التقليدية ، حتى نتوهم امكان تعطله بالنوم أو الغفلة ، بل

---

(١) التأملات ، ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢) عن سليمان دنيا ، فى المرجع المذكور ، ص ٣١٥-٣١٦ .

أصبح واضحا أن النفس تتلقى على الدوام تنبيهات حشوية (١) تشغل من طاقة الجهاز العصبى أكثر مما تشغل الحواس الخمس الظاهرة • فالاحساس لا يتعطل فى يقظة الانسان أو فى نومه ، ولا يتعطل فى صحته أو فى مرضه ، ولا يتعطل حين يطير فى الهواء أو يغوص فى أعماق البر والبحر • فاذا كانت الذات ــ كما يقول العلم ــ هى نتيجة نشاط الجهاز العصبى المركزى للانسان ، فمعنى ذلك أن وجودها يتوقف على استمرار نشاط الحاسية الحشوية ، أو ما يمكن تسميته بالحواس الداخلية لاعضاء الجسم • فاذا توقفت ، تلاشت الذات ، أى مات الانسان •

ومن ناحية أخرى ، فان أعلى درجات التجريد فى الادراك أو الشعور لا يمكن تتجنب استخدام الوسائل والمعطيات الحسية ، سواء على صورة ألفاظ محددة أو اشارات عصبية غير محددة • فهى تستخدم « النظام الاشارى الثانى second signalling system أى اللغة بالمعنى العام • واللغة هى نتاج تاريخ طويل من التطور الحضارى للانسان بعد تاريخ طويل من التطور الطبيعى وتطور الحياة • ان الحركة الخرســـاء للحشرة الصغيرة تفترض ملايين السنين من الحركة السابقة فى المادة غير الحية • والكلمات المبتورة التى ينطق بها طفل صغير ، تفترض فوق هذه الملايين من السنين ملايين أخرى من تطور الحيوان ثم تطور الانسان ثم تطور المجتمع الذى تلقى منه الطفل كلماته الاولى • واللغة التى بها يفكر الفيلسوف أو يدرك ذاته تفترض فوق ذلك كله خبرة حياته الفردية وثقافته الخاصة •

ومعنى ذلك ان الفيلسوف الذى يتوهم الشعور أو الذاتيـــة نقطة بدء ، يفترض بذلك مفارقة مستحيلة ولا معقولة • يستوى

---

(١) الحاسية الحشوية Visceral sensibility هى قدرة الجهـــاز العصبى المركزى على تلقى التنبيهات والاثارات من مختلف الاجهـــزة الداخليـــة فى الجسم والاستجابة لها • وتدخل فى ذلك عمليات تنظيم الجهـاز الهضمى والجهاز التنفسى والدورة الدموية ، والاحساس بالألم العضوى الداخلى ، والاستجابة للتنبيهات العضلية ، والاحساس بالوضع أو الحركة الناتج عن تنبيهات الأذن الداخلية ، الخ • وتبين الدراسة الفسيولوجية للاحساسات الحشوية انها تلعب الدور الأساسى الدائم وغير المنظور فى وجود الكائن الحى ، وان ما يسمى تقليديا بالحواس الخمس لا يمكن أن تنشط الا كنتيجة لنشاط الحواس الداخلية التى تعمل فى كل خلية من خلايا الجسم •
أنظر فى ذلك مؤلفات بايكوف ومؤلفات بافلوف •

فى ذلك الفيلسوف الوجودى الذى يبدأ من الـــكوجيتو المجرد ، وفيلسوف التحليل المنطقى المثالى الذى يبدأ من « حروف مجردة » (كما فعل رسل ووايتهد فى البرنكبيا ماتيماتيكا) ثم يتصـــور انه يقيم بذلك الاساس الاول للعلم والمعرفة . فالانسان لايستطيع أن يفحص صورة فوتوغرافية مثلا بافتراض أنها توجد بذاتهـــا مجردة عن وجود جهاز التصوير ومواد التصوير . فكيف يجـــوز له أن يفحص أية صورة من صور الوجود ، اذا افترض « اعدام » أجهزة الوجود فى الطبيعة والجسم الحى ؟ وكيف يجوز للانســـان أن يستخدم أرقى نتاج لمستويات التطور المادى ــ أى اللغة ــ لينكر بواسطتها الوجود المادى نفسه ؟

لكن الغريب أن الوجودية العقلية تتعلق بنفس هذا الدليل ــ اللغة ــ لتبرر أولوية الذاتية ، بدعوى عدم انفصال الموضوع عن الذات ، أى رفض المبدأ العلمى الذى يقول بوجود المادة مستقلة عن وجود الانسان وادراكه وقبل ظهوره على وجه الارض . وما أكثر ما أشار لينين فى كتاب « المادية والمذهب التجربى النقدى » الى ضرورة التمييز بين مقولتين أساسيتين هما : الوجود الواقعى للعالم وتصور العالم بواسطة الفكر أو الشعور . فالمقولة الثانية ــ المعرفة البشرية ــ تفترض الذاتية ضرورة ، دون أن يعنى ذلك توقف وجود العالم على معرفة الانسان له . شبيه بهذا التمييز ان تقول مثلا أن الصورة الفوتوغرافية التى تلتقطها لهذه الشـجرة تفترض بداهة وجود جهاز التصوير ، دون أن يعنى ذلك أن وجود الشجرة يتوقف على انعكاسها فى لوحة التصوير . لكن الوجودية العقلية لا تعـالج المشكلة من هذه الزاوية ، بل تنظر اليها بمنهج أقرب ما يكون الى التحليل اللغوى المنطقى . يقول ميرلو بونتى ، وهو صديق جان بول سارتر وأحد رواد التوفيق بين الوجودية والماركسية :

« ما المقصود بالدقة حين يقال ان العالم وجد قبل شـــعور البشر ؟ المقصود مثلا ان الارض نتيجة سديم أولى لم تجتمع فيـــه ظروف الحياة . لكن كل كلمة من هذه الكلمات ، مثل كل معادلة من معادلات علم الطبيعة ، تفترض خبرتنا السابقة على العلم بالعالم . والرجوع الى العالم المعاش يساهم فى تكوين دلالتها الصـحيحة . ولا شيء قط يمكن أن يجعلنى أفهم ماذا يمكن أن يكون الســـديم

الذى لم يره أحد • ان السديم الذى قال به لابلاس لا يوجد وراءنا، فى أصلنا ، بل يوجد أمامنا فى عالم ثقافتنا • » (١)

واضح من هذه الكلمات ان رأى بيرلو بونتى صحيح تماما فيما يخص المعرفة أو الفهم البشرى للعالم • فتحليله للقضية المذكورة، هو تحليل لألفاظ بشرية لا يمكن استخدامها الا من خلال وجود الذات وشعورها • وعبارة « سديم لابلاس » مثلا ، لا معنى لها الا فى ذهن انسان يفهمها ، بل وبتعبير أدق ، فى ذهن هذا «الفرد» أو ذاك على وجه التحديد ، ومن خلال كلمات لغوية واضحة ومفهومة فى ذهنه الخاص • وحين تقال بلغة قبيلة مندثرة من قبائل الهنود الحمر مثلا ، تتحول الى لاشيء ، أو الى مجرد همهمات لا معنى لها • لكن « واقع » سديم لابلاس شيء آخر غير هذه العبارة ، أو على الاقل هكذا يقول العلم الذى تعترف به الوجودية العقلية •

وهنا يبرز مرة أخرى التعارض بين المادية والمثالية • فاللغة التى نعدها دليل مادية العالم من حيث أنها هى نفسها عملية مادية، تعدها الوجودية دليل ذاتية العالم • وأساس هذا التعارض أننا نناقش اللغة كنتاج واقعى لتطور العالم المادى ، وتناقشها الوجودية من زاوية الشكل المجرد والتحليل الصورى ، أو تفحصها كما تفحص الشعور باعتبارها ظهورا يوجد بذاته ، أو « شعورا بالشعور » • ان عبارة « سديم لابلاس » ، توجد بالفعل أمامنا لا وراءنا • وهى كعبارة تفترض وجود الذات الناطقة أكثر مما تفترض وجود السديم الواقعى نفسه ، بدليل أننا نستطيع أن نتحدث عن « سديم كيركجور» مثلا دون أن يوجد فى الواقع مثل هذا السديم الوهمى• لكن السديم الواقعى الذى يحدثنا العلم عن وجوده منذ آلاف الملايين من السنين ، لا يمكن أن يوجد أمامنا •

وبهذا المعنى أيضا نجد أن اللغة كنشاط واقعى فى منطقة اللحاء فى الدماغ ، أو كحروف مرسومة على الورق أو أصوات ينقلها الهواء ، أى اللغة كعملية مادية ، تتميز عن اللغة كشكل تعبيرى مجرد • اللغة بالمعنى الاول ـ حتى الكلمة الواحدة التى يستنبطها الفيلسوف أو ينطق بها أو يكتبها ـ تفترض وراءها تاريخ المادة غير الحية والمادة الحية • أما اللغة بالمعنى الثانى ، فهى بحكم تجريدها الافتراضى تستطيع أن تعربد فى عالم الذاتية دون أن تجر وراءها شيئا ـ أى شيء • وهذه هى الحقيقة التى عبر عنها

(١) عن روجيه جارودى فى كتابه :
La Théorie Matérialiste de la Connaissance, P.U.F. p. 340.

ماركس قائلا ان اللغـــة هى « المادة الطبيعية والواقع المبـــاشر للفكر » .

فالاعتراف بوجود السديم وما قبل السديم وما بعد السديم، « وراء » أية كلمة يقولها الفيلسوف عن هذا السديم أو عن أى شيء آخر ، اعتراف بحقيقة علمية مادية . والوجودية الحديثة لا تملك ازاء هذه الحقيقة الا أن تتخذ موقفا من ثلاثة :

١ ـ أما أن تعترف بأن أية كلمة تقولها بالسلب أو الايجاب تفترض أسبقية العالم الموضــــوعى ـ وبذلك تتحول الى مادية جدلية .

٢ ـ واما أن ترفض نتائج العلم التجريبى الذى يقرر تاريخ العالم قبل لحظة الشعور . وهذا موقف لا تحسد عليه .

٣ ـ واما أن ترفض المنطق والمناقشـــــة لتعـــود الى كهف اللا معقول الذى حفره كيركجور بأصابع الالم الأعمى .

هذا هو المأزق الذى وقعت فيه الوجودية العقلية ، وهو المأزق الذى واجهه سارتر فى محاولته الاخيرة « نقد العقل الجدلى » ، بعد أن أعلن براءة الوجودية من لاعقلية كيركجور . قال :

« يجب أن تحاول الوجودية ـ فى حضن الماركسية وانطلاقا من نفس المعطيات ومن نفس المعرفة (الشاملة) وليكن ذلك باسم التجربة ـ أن تفك رموز جدل التاريخ . وهى لاتضـــع موضـــع التساؤل سوى الحتمية الميكانيكية التى ليست ماركســية بالمعنى الدقيق والتى أدخلوها فى هذه الفلسفة الشاملة من خارجها ... وعند كييركجور ، يتمثل تفرد الوجود فى كونه من حيث المبـــدأ قائما خارج مذهب هيجل أى خارج المعرفة الشـــاملة ، وبوصفه مالا يمكن قط أن يفكر فى نفسه ولكن فقط ان يعيش نفسه فى فعل الايمان . وهكذا لم يكن من الممكن اذ ذاك أن تظهر محاولة للمسار الجدلى لاعادة التكامل بين الوجود غير المعروف وبين المعرفة كأساس طالما أن الاتجاهين القائمين ـ أى المعرفة المثالية والوجود الروحى ـ لم يكونا كلاهما قادرين على البحث عن التحقق العينى . » (اى الوجود الواقعى الفعلى) (١)

وقال تعليقا على لا عقلية الالتبـــــاس ambiguité عنـد

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ١٠٨ .

كيركجور : « يجب ألا نفهم من الالتباس ، بطريقة كيركجور ، هذا التجاهل للعقل deraison الذى يقول بتساوى المعانى équivoque بل نفهم منه ببساطة التناقض الذى لم يصل بعد الى نقطة النضج. فمن اللازم أن نوضح الحاضر بواسطة المستقبل ، والتناقض الجنينى بواسطة التناقض المتطور بشكل صريح » (١)

ومرة أخرى قال عن فلسفة كيركجور :

« هكذا يصل الى المطالبة بالذاتية الخالصة (المجردة) المفردة ضد الشمول الموضوعى للماهية (التحديد العقلى) • وبعدم التفاهم الضيق والانفصالى للحياة المباشرة ـ ضد التوسط (٢) الهـادىء لأية حقيقة • والايمان الذى يؤكد نفسه بعناد ورغم الارتياع ـ ضد البداهة العلمية • وفى كل مكان يبحث عن أسلحة يفلت بهـا من التوسط الرهيب ، فيكتشف فى نفسه أنواعا من التضاد والتردد وتساوى المعانى لايمكن تجاوزها : مفارقات والتباسات وانقطاعات ومآزق ، الخ •• والحقيقة أن الحياة الذاتية ، بقدر ما هى معاشة، لا يمكن أن تصبح موضوع معرفة • أنها من حيث المبدأ تفلت من المعرفة • وهذا الباطن الذى يطالب بأن يؤكد نفسـه فى ضيقه وعمقه ضد أية فلسفة ، وهذه الذاتية التى يجدها كل واحد وراء اللغة كمغامرة شخصية ازاء الآخرين وازاء الله ، هذا الباطن وهذه الذاتية هى ما أطلق عليه كيركجور اسم الوجود • » (٣)

وفى مكان آخر ، يبدو أكثر وضوحا • يقـول للتمييز بين وجوديته ووجودية كيركجور :

« ان اللاعقلية الأصلية فى محـاولة كيركجور تختفى ليحل محلها مذهب ضد العقلية التحليلية • فالحقيقة ان التصور (المعنى العام) يستهدف الموضوع ، سواء كان هذا الموضوع خارج الانسان أو داخله • ولهذا السبب بالدقة فهو معرفة عقلية تحليلية (٤) » •

---

(١) نفس المرجع ، ص ٨١ •

(٢) التوسـط Mediation أى استخدام « الوسط » بالمعنى المنطقى ، وهو ما يقارن الادراك أو القول لاثباته أو تبريره • أنظر فيما سبق كلمة ابن سينا •

(٣) نفس المرجع ، ص ١٩ •

(٤) نفس المرجع ص ١٠٦ •

وتظهر فى هذه الكلمات احدى المحـــاولات الاساسية التى اســـتخدمها سارتر فى مرحلته الاخـيرة ، للتخلص من اللاعقلية القديمة ، باختراع مذهب عقلى جديد يتميز عن المذهب العقلى المادى. فهو يقترح تعارضا غريبا بين مايمكن تسمية المثالية العقلية أو المذهب العقلى التحليلى intellectualisme وما يسمى تقليديا المذهب العقلى rationalisme. وفى ضـــوء هــذا التعارض ، يجعل من المــادية الجدلية « مثالية عقلية لا عقلية intellectualisme irrationliste ويجعل من فلسفته الوجودية « عقلانية ضد المثالية العقلية » rationalisme anti — intellectualiste

وهذا فى الحقيقة تقسيم تعسفى ، كما سنرى . لكن يكفى حاليا أن يقال انه يعبر عن المأزق الذى تواجهه الوجودية حين تجعل من العقل مذهبا .

وقد أقام سارتر فى « الوجود والعدم » فلسفته على الكوجيتو العيانى المباشر . وفى « نقد العقل الجدلى » حاول أن ينقل العيانى المباشر للذاتيه الى مستوى جدل الذاتية ، وأن يســـتخدم الفعل Praxis (١) بدلا من الكوجيتو .

نقطة البدء فى «الوجود والعدم» هى : أنا أفكر أو أستبطن ، فالعالم موجود . ونقطة البدء فى «نقد العقل الجدلى» هى : أنا أفعل، فالعالم موجود . ومع ذلك فالاساس فى الحالتين واحد ، هو أولوية « الأنا » . فالاستبطان ذاتى ، والفعل ذاتى . ومن الذاتى «يخرج» الموضوع . ولكى يتضح هذا ، لا بد من مناقشة وجودية سارتر فى مرحلة الكوجيتو ، ثم وجوديته فى مرحلة جدل الفعل .

ولعل من الطريف أن نذكر هنا ، قبـل الانتقـال الى التطور الفلسفى فى وجودية سارتر ، ان برهان الرجل الطائر عنـد ابن سينا لم يكتف بتبرير أولوية الذاتية بافتراض الشعور معلقا فى الهواء مجردا من المادة ، بل استخدم فى هذا التبرير أيضـا فكرة «الفعل» . وكما انتهى من افتراض الشعور المجرد الى وجود النفس

---

(١) لاحظ ان سارتر يستخدم كلمة Praxis لا كلمـة Pragma والتمييـز بين الكلمتين معروف فى الفلسفة على أساس أصلهما الاشتقاقى من اليونانية . لكن المؤسف ان من الصعب التمييز بينهما فى الترجمة العربية . فالـكلمة الاولى أصلها مصدر مؤول ترجمته « أن يفعل » to do أى فعل الفعل ، بينما الكلمة الثانية مصدر اسمى ترجمته « الفعل » deed

كجوهر مدرك ، انتهى من افتراض الفعل المجرد الى وجود النفس كجوهر محرك . قال ليثبت الادراك العياني المباشر للذاتية المجردة:

« ولعلك تقول : انما اثبت ذاتى بوسط من فعلى . فيجب اذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور . ففى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك . وأما بحسب الامر الاعم ، فان فعلك : ان أثبته فعلا مطلقا ، فيجب أن تثبت فاعلا مطلقا ، لا خاصا هو ذاتك بعينها . وان أثبته فعلا لك ، فأنت لم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك . فهو (أى مفهوم الفعل كفعلك أنت) مثبت فى الفهم قبله (أى قبل الفعل) . ولا أقل من أن يكون معه ، لا به (أى ليس مترتبا عليه) . فذاتك مثبته لا به (أى بذاتها) . هو ذا يتحرك الحيـــوان بغير جسميته وبغير مزاج جسمه ! » (١)

وجودية الكوجيتو

يقول سارتر :

« الذاتية لا يمكنها الخروج من ذاتها من أجل وضع موضوع تهبه الامتلاء اللاشخصى . » (٢)

ومع ذلك ...

« فكل سؤال يفترض موجودا يسأل وموجودا يسأل . » (٣)

ألا تقدم هذه الحقيقة اذن اعترافا بالواقع الموضوعى ، طالما ان هذا السائل أو المسئول هو بالضرورة جسم عضوى مادى يمارس السؤال ؟

صحيح انه لاحظ فى دهشة بالغــة ان فلاســفة الوجودية السابقين ، اعتــادوا على أن ينظروا الى الذاتية نظرة مجردة ، لكنه كان يقصد بذلك أنهم يعالجون الذاتية كما لو كانت شيئا « عديم الجنس » asexué (٤) . وفى رأيه هــو أن الذكورة أو الانوثة

---

(١) الاشارات والتنبيهات ، ص ٣١٢ ــ ٣١٧ . والكلمات المضافة بين الأقواس للكاتب .

(٢) الوجود والعدم ، ص ٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥١ وكلمة « يسأل » الأولى بالفتح والثانية بالضم .

(٤) ص ٦١٧

« مسألة كبرى » بالنسبة للذاتية . أما فيما عدا ذلك ، فهى شعور مجرد . وهذا التساؤل يجرى كله داخل الشعور . داخل الكوجيتو . حتى «الاعتراف» بالواقع الموضوعى ، شعور . يقول :

« الحق ان من الواجب الانطلاق من الكوجيتو .. وأبحاثنا السابقة لم يكن من هدفها الا أن تمكننا من أن نجد فى الكوجيتو نفسه الوسيلة الجدالية لهربنا من اللحظية الى كلية الوجود التى تؤلفها الآنية . (يقصد سارتر استخدام التساؤل للانتقال من شعور اللحظة الى الشعور الكلى بالوجود) .. وقد قلنا فى المقدمة ان وجود الشعور هو وجود يكون السؤال عن وجوده أمر فى طبيعة وجوده»(١) .

ومن طبيعة هذا الشعور الذاتى أيضا أن يدرك أنه بدون أساس . « وهذا هو العيان الاول لامكاننا.»(٢) فطالما انه ينظر الى نفسه معلقا فى الهواء ، فلا بد أن يدرك نفسه كمجرد امكان لاأساس له ولا تبرير . ولا بد فى هذه الحالة أن يشعر بالارتياع وأن يشعر بالقلق وأن يشعر بأنه يسبح فى عالم من الفراغ ، وأن السلب والعدم أساس وجوده . فهذه نتيجة طبيعية لنقطة الشعور المجرد الذى افترضه ابتداء . فأنت حين تفترض ـ وهذا من حقك نظريا ـ أن (٢ + ٢ = ٣) فلماذا تشعر بالارتياع حين تصل العملية الحسابية التى تجريها الى نتائج غير صحيحة ؟.

يقول سارتر عن الشعور الذاتى :

« انه كائن من حيث انه امكان محض، ومن حيث انه بالنسبة اليه والى أمور العالم ، مثل هذا الجدار وهذه الشجرة وهذا الفنجان يمكن أن يوضع السؤال الاصيل التالى بشأنها : « لماذا هذا الموجود هكذا ، وليس غير هذا ؟ » هو كائن من حيث أن فيه شيئا ليس هو الاساس فيه : حضوره فى العالم . وهذا الادراك للوجود بذاته من حيث انه ليس هو أساس نفسه ، هو فى قرار كل كوجيتو»(٣).

ويضع سارتر عنوانا فرعيا لكتاب « الوجود والعدم » هو :

---

(١) الوجود والعدم ، ص ١٥٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦١ .

(٣) نفس الموضع .

« بحث فى الأنطولوجيا الظاهرية » يحدد به اتجاه فلسفته من حيث انها تبحث الوجود بوصفه «ظهورا» أو «حضورا» فى الذاتية ٠

ومع ذلك فان سارتر يرفض منذ البدء وباستمرار ، اتجاه « الانا وحديه » Solipsism سواء اتخذ شكلا صريحا كما هو الحال عند بيركلى ، أو شكلا شبه صريح كما نجد عند هوسرل ، أو شكلا ضمنيا كما لاحظ سارتر فى تفنيده لفكرة « وجود الآخرين » عند أستاذه الوجودى الالمانى هيدجر(١) ٠

وفى رأيه أن الواقع «الخارجى» أو الموضوع « المادى » قائم وموجود ، لكن وجوده الحقيقى هو ظهوره أو حضوره فى الذاتية ٠ وهو يتصور انه استطاع بذلك أن يفند مثـــالية بيركلى وهوسرل اللذين يردان الموضوع الى ظواهر الادراك(٢) ، بينما الموضوع فى رأيه ليس ظاهراتيا الا من حيث حضوره أمام الذات ٠ ويوجد وراء ظواهر الادراك وجود يسميه « الوجود فى ذاته » ٠ لكنه فى الحقيقة ليس الموضوع ، بل هو لا شيء ، لان كل ما يمكن أن يقال عنه أنه «هو ماهو»(٣) ٠ وسارتر يكاد يقترب فى بعض الاجزاء من نظرية كانط فى الظاهرة phenomena والباطنة noumena ، لولا انه يصوغ فلسفته صـــياغة ذاتية نفسانية ترفض الحتمية والتحليل العقلى ، فتباعد تماما بينه وبين فلسفة كانط ٠

ومهما يكن ، فالواضح من رد سارتر على بيركلى وهوسرل انه رفض مذهبهما المثالى من حيث الشكل فحسب ، طالما ان هذا الوجود فى ذاته يتحول عنده الى « لاوجود » ، وطالما أن العالم « الحقيقى » يوجد فى الشعور ٠ والا فما جدوى الاعتراف بوجود « خارجى » لا نعرف عنه سوى اسمه ، ولا نســـتخدمه الا لتفسير « صفة » الوجود ؟ واليكم هذه الكلمات الواضحة التى تشرح نظرية سارتر فى وجود الموضوع :

« وجود العالم هو ما يتضمنه الشعور ٠ وهو لا يقتضى الا كون وجود ما يظهر لا يوجد ـ فقط ـ من حيث يظهر ٠ والوجود وراء الظاهرى لما هو ازاء الشعور ، هو ذاته فى ذاته ٠» (٤)

---

(١) ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ ٠

(٢) نفس المرجع ص ٢١ ، ٣١ ـ ٣٢ ، ٣٧ ٠

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣

(٤) ص ٣٩ ٠

« والخطوة الاولى لأى فلسفة هي أن تطرد الاشياء من الشعور وأن تستعيد العلاقة الحقيقية بين الشعور وبين العالم ، وهى أن الشعور شعور واضح للعالم » ٠

« ووجود الظاهرة لا يمكن أن يكون كونها مدركة ٠ وهكذا نرى خطأ الظاهريين ٠ لقد ردوا – عن حق – الموضوع الى السلسلة المرتبطة المؤلفة من تجلياته (أى فى الشعور) ، فظنوا بذلك أنهم ردوا – وجوده – الى توالى أحوال وجوده ٠»(١)

« فاذا كان الوجود ينتسب الى الشعور ، فالموضوع ليس الشعور – لا من حيث انه موجود آخر – بل من حيث كونه لا وجودا ٠ » (٢)

« ان وجود الموضوع عدم محض ٠٠ وكيف يمكن اللا وجود ان يكون أساس الوجود ؟ وكيف يصبح موضوعيا ، الذاتى الغائب والمنتظر ؟ (أي أن الموضوع فى رأيه ذاتى غير حاضر) ٠٠٠ عبثا يحاول المرء لعبة شعوذة بتأسيس واقعية الموضوع على الامتلاء الذاتى اللاشخصى ، وتأسيس موضوعيته على اللاوجود ٠ فان الموضوعى لن يصدر أبدا عن الذاتى ٠٠ ولا الوجود عن اللاوجود٠» (٣)

« وفى هذه الذاتية لا يمكن أن يوجد حتى تصور الموضوعية ٠» (٤)

« يمكن أن يوجد شعور بالقانون لا قانون للشعور ٠ وللاسباب عينها من المستحيل أن نحدد للشعور مبررا غير ذاته ٠ » (٥)

وفى هذه الصفحات التى خصصها سارتر لتجربة الكوجيتو، استخدم ما يشبه «التوليد» السقراطى ليثبت وجهة نظره ٠ لكنه

---

(١) ص ٣٥ ٠
(٢) ص ٣٦ ٠
(٣) ص ٣٧ ٠
(٤) ص ٤٢ – ويلاحظ ان المترجم يستخدم كلمة امتثال بدلا من كلمة تصور لترجمة Representation مع أن الكلمة الثانية أوضح ومستخدمة تقليديا دون خلاف فى علم النفس ٠
(٥) ص ٢٨ ٠

توليد استبطاني • توليد داخل الذات • كان سقراط يخرج الى الاسواق ليسائل ويناقش أفكار الناس ، لكن سارتر دخل الى سوق الظاهرات ليتساءل أيضا ويناقش • وحين «اكتشف» ان هذا العالم بدون أساس ، أقام عليه ـ من حيث هو كذلك ـ مذهبا فى المعرفة والاخلاق ، فكان بالبداهة مذهبا بدون أساس ، أو بعبارة أدق ، تأسيسا لمذهب اللا أساس ، أو تبريرا لمذهب اللاتبرير • عالما من الامكان المطلق • وهو بهذا المعنى عالم لامعقول ، لان «عدم القابلية للتبرير هو الذى يعبر عنه بواقعة لا معقولية اختيارى ، وتبعا لذلك لا معقولية وجودى •» (١) واللامعقول هو أيضا أن الذاتية «تشارك فى الامكان الكلى للوجود» من حيث أن الذاتية والوجود «بدون نقطة ارتكاز •» (٢)

وتتسلسل حلقات المذهب ، ويرتفع البناء الشاهق ، على غير أساس • الذاتية المنفصلة ـ فالامكان المطلق ـ فالتساوى المطلق للقيم والمعانى ـ فالحرية المطلقة والاختيار •

لكن ما الذى يربط اذن أفكار الانسان وأفعاله ، اذا كانت كلها بدون نقطة ارتكاز ؟

هنا يقدم سارتر فكرته عن الجشطلت ، ويسميه الادراك التركيبى أو الشكل أو الصورة أو المشروع • وفى كتابه الجديد ، يسميه « التركيبة الشاملة » totolité

« فى الادراك يوجد دائما تكوين لشكل أو صورة تتوقف على اتجاه انتباهى • »

وحين تذهب الى المقهى وتجد أن بطرس غير موجود ، فأنت ترى « اللاشىء » • كيف ؟ الصورة التى كونتها فى نفسك عن وجود بطرس فى المقهى ، أتاحت لك أن ترى «غيابه» (٣) • وبهذا المعنى « فالسلب ليس مجرد صفة للحكم » ، لكنه يفترض العدم الذى هو «افراز» انسانى • والتحطيم أو الدمار ، ليس واقعة موضوعية الا بوصفه تحققا انسانيا • لماذا ؟ لانه «يفترض الفهم الذى يحكم على العدم بما هو عدم» • «فالانسان هو الذى يهدم مدنه بالزلازل أو

---

(١) ص ٧٦٣ •
(٢) ص ٧٦١ •
(٣) ص ٥٨ •

مباشرة ، ويحطم سفنه بالاعاصير أو مباشرة ٠» (١) فالصورة الكلية أو الشكل أو المشروع الذى ينبثق فى ذات الانسان ، أو تنبثق به ذات الاسان ، هو الذى يحدد كل شيء ٠ ولما كان هو نفسه غير محدد بضرورة عقلية ، وقائمـــا على غير أســـاس وبدون جذور موضوعية ، فهو لهذا مجرد انبثاق ٠ مجرد تلقائية ذاتية ٠ اسقاط محض ٠ فالادراك أو السلوك اسقاط مبتور لا يقبـل التعليل ولا التبرير ٠

تسأل عن الدوافع والبواعث ؟ـ نعم ، توجد بواعث ودوافع للفعل والفكر ٠ لكنها لا تشكل ما يسمى فى المنطق «العلة الكافية»٠ ودليله على ذلك انه قد تتوافر دوافع وبواعث لفعل ما ، ثم لا تقدم الذات على هذا الفعل ٠ فليس هناك اذن علاقة ضرورة بينها وبين الفعل٠ بل ان المشروع أو الصورة الكليه التى تنبثق بدون أساس، هى نقطة البدء التى تختار بعد ذلك دوافعها وبواعثها ٠ فالذاتية التى تنطلق ـ بدون سبب ـ فى اتجاه الانتحـــار ، تختار بذلك الدوافع والبواعث التى « تبرر » الانتحار ٠ والذاتية التى تنطلق هكذا بدون سبب ـ نحو المقامرة أو السكر مثلا ، تختـــار بذلك الدوافع والبواعث التى تبرر اختيارها الأصلى الذى لا مبرر له ٠(٢) والانسان الذى يختار الايمـــان بوجود الله ، أو انكار وجوده ، لا يفعل ذلك اقتناعا بقوانين المنطق بل استجابة لما يسميه «قانون القلب» ٠ وهو يستطيع بعد ذلك أن يبرر ايمانه أو الحاده بما يحلو له من النظريات الفلسفية ٠ والانسان الذى ينظر الى العالم على انه مسرح تعبث فيه الأشباح والقوى السحرية وتحكمه الخرافة ، شأنه شأن الانسان الذى يفهم العـــالم بطريقة علمية تجريبية ، ينطلق بالتلقائية الذاتية والاسقاط الذى لا مبرر له ، رغم انه يختار بذلك الاسباب التى « تبرر » اختياره (٣) ٠

واذن فلماذا الخداع النفسى ؟ la mauvaise foi

ولماذا لا يقبل الانسان نفسه عارية ، ســواء بقيت أشكالها وتركيباتها كما هى أو تفـككت وحلت محلهـــا أشكال وتركيبات أخرى ؟

---

(١) ص ٩١ ـ ٩٢ ٠
(٢) ص ٩٣ ٠
(٣) ص ٧١١ ٠

بل الانسان لا يستطيع حتى أن يقبل نفسه ، لان الشعور « اعدام » دائم لنفسه وللواقع . « فاختيارنا لأنفسنا معناه اعدامنا لأنفسنا . » (١) « والحرية اعدام للوقائعية » . (٢)

كيف نعبر عن هذه الحرية اذن ؟

ـ « اذا تساءلنا عن هذا اللاشيء الذى يؤسس الحرية ، فاننا نجيب بأنه لا يمكن وصفه ، لانه ليس بشيء » . وكل مايمكن أن يقال هو أن « هذا الانبثاق وجود ليس فيه شيء من الماهية (أى التحديد العقلى) ، أو خاصية الوجود الذى يتولد مع الفكرة » . فالوجود سابق على الماهية ـ هذا ما كشفت عنه رحلة الكوجيتو . واذن «يجب» أن «يستمر» كذلك ـ هذا هو المشروع « الحتمى » الذى طرحه سارتر على البشرية جميعا .

باسم انهيار الحتمية الموضوعية ، طرح الحتمية الوجودية . باسم انعدام الوجوب طرح الوجوب . باسم انعدام الاستمرار طرح الاستمرار ـ استمرار أسبقية الوجود على الماهية . وسوف نرى أيضا انه باسم انعدام الحرية والاختيار ، طرح الحرية والاختيار .

وقد أوضحنا فيما سبق طبيعة اللاأساس المجرد الذى ارتفع فوقه هذا البناء الشاهق من الافكار . ويكفى هذا وحده لكى يتهافت البناء . لكنه مع ذلك يحوى أفكارا خطيرة وعميقة تمثل كل منها اتجاها متميزا يحتاج الى مناقشة خاصة . وسوف نجد ان كثيرا من هذه الافكار ليست ســوى ترجمة نفسانية للفلســفة التجريبية empirisme (التى تستخدمها المذاهب الوضعية المختلفة) أى نقل للتجربة من مجال علم الطبيعة الى مجال علم الشعور أو الدراسة الاستبطانية للشعور . فالمذاهب الوضعية تعالج الطبيعة كمجرد معطيات مباشرة فى الذات ، والوجودية تعــالج الشــعور كمجرد معطيات مبــاشرة فى الذاتية . ولهــذا يمــكن أن تحمل الوضعية الوجودية كلاهما معا صفة التجريبية (ســارتر نفســه يضف وجوديته بأنها (تجريبية) . ويمكن أن يحملا أيضا صفة الظاهرية ، وبذلك يختفى التمايز الاساسى بين الفلسفة الظاهرية phenomenalisme (عند هيوم وماخ وكارناب) والفلسفة الظاهراتية phenomenologie

---

(١) ص ٧١٤ .

(٢) ص ٧٨٦ .

(عند هوسرل وسارتر) من حيث موقــف الفلسفتين من الواقــع والموضوع •

والافكار الخطيرة العميقة التي يمتلىء بهــا بنــاء الكوجيتو الوجودى ، ليست في حد ذاتها أفكارا مرفوضة من وجهــة النظر المادية العلمية ، لكنها بتعبير لينين ، «تضخم فكرى» • ومعنى ذلك أنها تتخطى حدودها حين تتحول الى مذهب ، وحين تصنع لنفسها أساسا ــ حتى باسم انعدام الاساس • ففكرة الشكل التركيبى أو الجشطلت ، وفكرة الاسقاط ، أفكار صحيحة شــعوريا وماديا ، لكنها في الوجود والعدم تتحول الى نظريات معلقة فى الهواء باسم الامكان المطلق والعــلة غير الكافيــة • بل ان الامــكان والاحتمال فكرتان عمليتان تماما ، لولا أنهما يتحولان فى الفلسفة التجريبيــة الى نظرية امكان مطلق وانعدام للضرورة فى الواقع المادى • وفكرة الحرية بمعنى « التلاعب »(١) بالبواعث والدوافع والسيطرة على الحتمية ، هى فكرة جدلية عميقة • ولكنها فى بطن الكوجيتو الطائر تتحول الى انكار للحتمية ، بدلا من أن يكون التلاعب والسيطرة فى اطار الحتمية وبالاستخدام الواعي لهذه الحتمية • ومن هنا يبدو أن من المفيد مناقشة هذه الافكار ، بهدف استخراج محتوياتها العميقة، وليس فقط بهدف النقد المادى الجدلى •

ـ وتشمل المناقشة ثلاثة عناصر مترابطة، هى فكرة الجشطلت والاسقاط ، وفكرة العلة الكافية والامكان المطلق ، وفكرة الحرية والحتمية •

يرى سارتر أن كل مستويات الادراك ، ابتــداء من الادراك الفلسفى العام حتى الادراك الجزئى للقضايا العادية ، هى بشكل مباشر أو غير مباشر ، تركيبات ذاتية للوقائع • وكل مســتويات السلوك ، ابتداء من الانتحار أو القتل حتى الجــلوس على قارعة الطريق ، هى جزء من هذه التركيبات الذاتية • التصور العلمى أو التصور السحرى للعالم(٢) ، والتصور الجنسى أو التصور العذرى للحب (٣) ، وتصور المقهى بحيث يوجد فيها بطرس أو تصورها

---

(١) كلمة « اللعب بالامكانيات » هى كلمة جان بول سارتر فى كتاب الوجود والعدم ص ٩٢ •

(٢) الوجود والعدم ص ٧١١ •

(٣) الوجودية فلسفة انسانية •

بدون بطرس (١) هى كلها درجات متفاوتة من الصور الكلية التى يحددها الهدف أو القصد ، أى تحددها الذاتية من حيث هى اختيار للأهداف والمقاصد .

قيل لرجل فرنسى قرر أن يهاجر الى الارجنتين ، ان الارجنتين بعيدة جدا ، فسأل : بعيدة عن ماذا ؟ (٢) فالصورة التى تشكلت فى ذهنه عن العالم تجعل الارجنتين لافرنسا محور هذا العالم .

وحين سمع ابراهيم ربه يأمره بأن يذبح ابنه ، كان يحقق بذلك ذاته ولا يتلقى أمرا خارجيا ، بدليل انه كان من الممكن أن يتصور ان هذا الامر مجرد خداع من الشيطان يتقمص كلمة الرب . والرجل الذى فشل فى كل مجالات الحياة ، ثم استنتج من هذا الفشل الكامل ان الله يأمره بالرهبنه ودخول الدير ، كان يمكن أن يستنتج منه أنه لا مكان له فى الحياة ويجب أن ينتحر . والمرأة المجنونة التى تقول ان المسيح يتصل بها تليفونيا ، كان من الممكن أن تقول مثلا ان قاتلا رهيبا يخاطبها ويزعم لها انه المسيح . (٣) والعامل الذى يقبل العمل بأجر زهيد ، يفعل ذلك على أساس تصور ذاتى يؤمن به ، هو أنه يجب أن يحافظ على حياته بأى ثمن . (٤) والمقامر حين يقرر الاقلاع عن القمار يصوغ لنفسه صورة تجمع البواعث والدوافع التى تستدعى الاقلاع عن القمار ، فاذا عاد الى لعب القمار يستبدلها بصورة أخرى تبرر له موقفه الجديد . (٥)

وفكرة الصيغة الكلية أو الجشطلت عند علماء النفس الالمان — وسارتر يشير اليهم كثيرا فى كتابيه الكبيرين — تعنى ان الادراك يتم من خلال صياغة موحدة لكل الموقف المدرك ، لا من خلال ادراك تحليلى لعناصر الموقف عنصرا بعد آخر . فالانسان يدرك الجملة التى يقرأها صياغة واحدة ، ولا يدركها حرفا حرفا ثم كلمة كلمة ثم جملة كاملة ، بدليل أنه قد يفهمها رغم الخطأ أو الغموض فى بعض أجزائها . وفى ضوء الصيغة الكلية ، تتحدد معانى عناصر الموقف وأجزائه . وقد لاحظ كوهلر من تجاربه على القردة العليا

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٩٥ — ٦٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٨٤ .

(٣) هذه الأمثلة الثلاثة ذكرها سارتر فى محاضرة « الوجودية فلسفة انسانية » .

(٤) الوجود والعدم ص ٦٩٩ .

(٥) الوجود والعدم ص ٩٣ .

أن الشمبانزى عندما يعجز عن حل مشكلة ، يدير رأسه ويطرق ، ثم فجأة يستـــدير ويتصرف فيما يوجد حوله من صناديق وعصى بطريقة أو بأخرى ، حتى يتمكن من الوصول الى ثمرة الموز المعلقة فوقه • فاذا كان شديد الذكاء ، فانه لن يلبث أن يضـع صندوقا فوق آخر أو يدخل العصى فى بعضها ليضرب بالعصا الطويلة ثمرة الموز المعلقة ويلتهمها • ويفسر كوهلر هذا السلوك بأن الشمبانزى أثناء الاطراق يمارس ما يسميه «النظرة الخاطفة» insight (١) ليحصل فى ذهنه على صـــياغة لكل هذه الادوات فى شكل وآحد مؤتلف ، أو جشطلت • وهذا الجشطلت هو الذى يحدد لكل أداة من الادوات وظيفتها ومعناها وهو الذى يحدد الحل النهائى الناجح أو الفعل الفاشل •

وهذه أفكار صحيحة وعلمية وخلاصة تجارب استمرت سنين طويلة • لكن من المهم أن نلاحظ انها تفرض أساسين واضحين :

الاساس الاول ، ان الصياغات التلقائية التى تخطر على ذهن الشمبانزى ، تنبثق رغم كل تنوعاتها من دافع فسيولوجى واحد هو الجوع • فاذا كانت كمحاولات ، تجرى خبط عشواء ، فهى مع ذلك تنطلق من «نقطة ارتكاز» ثابتة ، هى التركيب الفسيولوجى للقرد •

والاساس الثانى ، ان هذه الصياغات التلقائية تدور داخـل اطار محدد ولتحقيق هدف محدد ، وليست جريا وراء أى اتجاه ولا اصطناعا لأى هدف • فالصياغات التى يدركها القرد ، تســتهدف ثمرة الموز • وينتهى الموضوع كله حين يحصل عليها أو يفشل مرات متكررة فى المحاولة • لكنه فى حالة النجاح يتلقى من « الواقع » درسا ، فيتعلم الصياغة الصحيحة ولا يعود الى تكرار المحـــاولات الفاشلة فى المرات القادمة •

هكذا نجد اذن أن أساس نظرية الجشطلت فى صورتها الاولى عند كوهلر وفرتايمر ، لا تصل الى افتراض صـــور كلية تجرى عشوائيا فى فراغ وبدون نقطة آرتكاز وبدون وظيفة ثابتة تؤديها بل تتلقى دروسها من الواقع المادى • وكـل ما يؤخذ على مدرسة الجشطلت انها تناولت جانبـــا واحدا من الحقيقة ، ولم تتعرض

---

(١) وهو ما يترجمه الى كلمة (العيان) Intuition ، وفى كتابه الجـديد يستخدم كلمة « الادراك الحدسى » Comprehension

بالتفصيل للجوانب الاخرى • تناولت النتائج الخارجية لما يسميه بافلوف عملية « التركيب » فى الجهـــاز العصبى المركزى ، ولم تتعرض بالتفصيل لما يلازم عملية التركيب وما يسبقها من عمليات « تحليلية » أخرى تجرى بدون ادراك ومن خلال الحواس التى هى عملية استقبال تحليلى لمعطيـــات الواقع(١) • ومع ذلك فقد أشار كوهلر وفرتايمر الى « ديناميكية العمليات الفسيولوجية الشـــاملة التى ينظمها تلقائيا فعل القوى الداخلية للمجال•» (٢)

ولننتقل الآن الى فكرة «الاسقاط» projection وسارتر يختار كلمة يعرف مضمونها فى علم النفس • فهو فى كتاب « الوجود والعدم » يشير الى عديد من الدراسات اسيكولوجية التى استخلص منها أفكاره ، بل يطالب فى الكتاب باتجاه نفسانى جديد بعد أن يرفض اتجاه فرويد ، يسميه «التحليل النفسى الوجودى» ، ويجعل هدفه « فك رموز النفس وسلوكها وميولها وأهوائها » ، ويجعـــل أساسه الكوجيتو الانطولوجى (٣) •

وفكرة الاسقاط projection تدخل أيضا ضمن نظريات الجشطلت ، من حيث انها نتاج «النظرة الخاطفة» ، أى نتاج الادراك التركيبى الذى يحدث بشكل فورى مباشر وبطريقة تلقائية ، أمام موقف ما • ويمكن أن يظهر هذا الجشطلت الاسقاطى فى الصـــور التى تدرك من منظورين مختلفين ، وفى بعض الصـــور التى تمثل خداع الادراك ، وفيما يسمى فى علم النفس «بقع رورشاخ» (٤) • وبقع رورشاخ هى أشكال مختلطة من بقع الحبر ، يطلب منك حين تنظر اليها أن تتأولها • وطبيعى أن شخصا ما قد ينظر الى احدى البقع فيرى فيها رأس حمار وشخصا آخر قد يرى فيها شكل حذاء قديم ، أو ثدى امرأة مثلا • ومع ذلك فان كوهلر وفرتايمر، وكذلك كروجر فى نظرية «التركيبات الشاملة» totalités حاولوا أن

---

(١) أنظر دراسة الكاتب لنظرية التحليل والتركيب فى النشاط العصبى المركزى عند بافلوف فى مجلة المجلة من العدد ٩٦ الى العدد ١٠٢ •

(٢) انظر فى ذلك دراسة هامة للعالم الالمانى سيلز ؛ ترجمت الى الفرنسية فى عدد يناير / فبراير عام ١٩٣٦ • من مجلة . Journal de Psychologie

(٣) ص ٨٩٧ •

(٤) أنظر الفصل الخاص بصياغة المدركات فى كتاب الدكتور يوسف مراد «مبادىء علم النفس العام » ص ١٦٩ — ١٧٩ •

يقدموا تفسيرا لهذه الصياغات التلقائيه ينفى عنها صفة العشوائية. فقد أرجعها كوهلر وفرتايمر الى «ديناميكا العمليات الفسيولوجية» أو «الخواص انبنائية structurales الديناميكية» (١) . أما كروجر، فقد أرجعها الى « قوانين بناء النشاط النفسى والطابع الضرورى لتطوره .» (٢) لكن سارتر فعل فى ميدان الظواهر النفسية مافعلته الوضعية المنطقية فى ميدان ظواهر الطبيعة . أخذ فكرة الجشطلت أو التركيب الكلى ، ورفض فكرة الصرورة . وكذلك الوضعية المنطقية أخذت فكرة القوانين أو اصياغات العلمية ، ورفضت الضرورة . والسبب فى الحالتين واحد ، هو : المصادفة أو عدم التحديد . فالمفهوم الميكانيكى للعملية فى الفلسفتين ، هو الذى يستخرج من المصادفة نفى الضرورة . وقد كان سارتر يقول دائما فى مناقشاته مع الماركسيين : « لو شرحتم لى النظرية الماركسية فى العلية ، سوف أقتنع بها . » كأن يقول هذا من باب الافحام والتعجيز . لكن الحقيقة أن المسألة تحتاج الى نظرة فلسفية علمية شاملة (وفكرة الشمول فكرة جدلية قبل أن تكون فكرة وجودية)، وليس الامر مجرد نظرية تشرح فى كلمات معدودة .

السؤال الذى يشغل سارتر هو :

لماذا تكون هذه الشجرة كذلك ويست غير ذلك ؟ (٣) لماذا يوجد شعورى كذلك وليس غير ذلك ؟ (٤) لماذا يكون الواقع كذلك وليس غير ذلك ؟ (٥) لماذا يتمدد الحديد بالحرارة ولا يتمدد بالبرودة ؟...الخ،الخ وهكذا يستمر التساؤل الى غير نهاية لانه ينطلق من غير بداية .

ولو حاولت أن تعلل أى واقعة من هذه الوقائع بارجاعها الى وقائع آخرى ، فسوف يكون تعليلك مرفوضا . لماذا ؟ لان المطلوب فى هذا التساؤل ليس توضيح العلاقة بين واقعة وأخرى ، بل المطلوب توضيح «أساس» هذه العلاقة نفسها . ليس المطلوب أن ترى «العلة» بل أن ترى «العلية» .

---

(١) الدراسة المذكورة للجشطلت للعالم سيلز ، ص ٨٨ ــ ٨٩ .
(٢) نفس الدراسة ، ص ١٠١ .
(٣) الوجود والعدم ، ص ١٦١ .
(٤) نفس الموضع .
(٥) نقد العقل الجدلى ، ص ١٢٧ ــ ١٢٨ .

نفس السؤال القديم الذى عذب الفلاسفة . سؤال الأشعرى والغزالى وهيوم .

ولم يعالج سارتر فكرة العلية بشكل مفصل وفى ميدان الظواهر الطبيعية الا فى كتابه الأخير « نقد العقل الجدلى » . فمن المناسب اذن مناقشتها عند الانتقال الى نظريته فى جدل الذاتية. ويكفى ان نشير هنا الى طبيعة المشكلة من وجهة نظره ، ثم ننتقل الى ما يسميه « العلة الكافية » فى ميدان الظواهر النفسية .

يقول :

« انى أقلق لأن مسالكى ليست غير ممكنات . ومعنى هذا أننى مع تأليف مجموعة من البواعث **الدافعة الى** رفض هذا الموقف ، فانى أدرك فى نفس الوقت هذه البواعث على أنها **غير فعالة بدرجة كافية** ... ومعنى هذا أنى بتكوين مسلك معين على أنه ممكن ، ولأنه هو ممكنى ، فانى أدرك أنه ليس ثم شىء يمكن أن **يرغمنى** على اتخاذ هذا المسلك ... (وبالنسبة لموضوع الانتحار مثلا) ان لم يرغمنى شىء على انقاذ حياتى ، فلا شىء يمنعنى من الالقاء بنفسى فى الهاوية . » (١)

وبشكل عام ، يمكن أن يقال أن هذه الملاحظات الإستبطانية صحيحة ، فأنت قد « تقتنع » مثلا بضرورة الاقلاع عن التدخين وتشعر فى نفسك بكل الدوافع والبواعث التى تستلزم ذلك ، ثم لا « تستطيع » أن تنفذ اقتناعك . وأنت قد تقتنع بضرورة الاقلاع عن شرب الخمر ثم تجد نفسك منساقا الى شربها . وقد تقتنع بضرورة الكفاح من أجل الاشتراكية والعدالة ، ثم يتبخر اقتناعك « عمليا » على برودة أرض السجن . وقد تقتنع بضرورة التضحية من أجل الدفاع عن الوطن ، ثم تفر هاربا مذعورا أمام الدم والنار . وقد تقتنع بأنه لا جدوى من الحياة وأنه خير للانسان أن ينتحر ويستريح ، ثم ترتعد فرائصك حين تمسك بأداة الموت لتقتل نفسك . وفى هذا كله يتضح الانفصال بين الاقتناع والتنفيذ ، أو بين الفكرة والفعل ، أو بين الإدراك النظرى والسلوك العملى .

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٩٠ ــ ٩١ .

ويستطيع سارتر أن يطلق على هذا الانفصال اسم «العدم» أو أى اسم يشاء . فهو على أى الاحوال واقع نفسى ومادى . ومن الممكن أن « تشعر » بأنك استكملت دوافعك لفعل ما ، ثم تكتشف لحظة « التنفيذ » فقط ، أنك عاجز أمامه . ومن الممكن أيضا — كما لاحظ سارتر — ان تخترع لنفسك تبريرات تغطى عجزك وتفند بها التبريرات التى استشعرتها عندما قررت أول الامر ان تنفذ الفعل . كل هذا ممكن وصحيح — بشرط الا يتحول الى مذهب انطولوجى .

ان سارتر يفترض منذ البدء أن البواعث الأولى « دافعة الى » ، ثم يعود فيقول فى نفس الجملة أنها « غير فعالة بدرجة كافية » . واذن .. فلابد ان نضيف اليها المبدأ الذى ينقلها الى درجة التنفيذ .. وهو الذاتية ، أو الاختيار الحر ، أو الاسقاط التلقائى ، أو ما الى ذلك من حلقات السلسلة الوجودية الطويلة . ولو كان سارتر قد درس كل عناصر الفعل ولم يقتصر على عناصره الشعورية ، لقال ببساطة ان بواعثه « غير كافية » أى « غير دافعة » . وسارتر يفترض ان بواعث التنفيذ وبواعث الامتناع متساوية . كيف ؟ أمام المنطق النظرى المجرد طبعا . ومن هنا تصبح كل الأفعال ممكنه . تماما كالوضعى المنطقى الذى يناقش « فكرة » تمدد الحديد بالحرارة و « فكرة » تمدده بالبرودة ، فيجد كل واحدة من الفكرتين ممكنة أمام المنطق المجرد .. واذن : فلا ضرورة فى الطبيعة بل امكان مطلق .

يقول سارتر :

« الاختيار يقال عنه انه حر ، اذا كان بحيث يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه . » (١)

من أى زاوية يكون ممكنا ؟

من زاوية المنطق — الشعورى أو النظرى .

واذن ؟

اذن فكل الافعال ممكنات ، وكل الممكنات متساويات . تماما كما افترضوا فى العصور الوسطى فيما يسمى « مشكلة

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٧٢٣ .

حمار بوريدان » ، أن الحمار الجائع العطشان يعاني «تساويا» في الجوع والعطش ، ينتج عنه أنه اذا وضع بحيث يكون العلف على يمينه والماء على يساره فانه يموت جوعا وعطشا ، لأن « التساوى » يعجزه عن الالتفات الى أى اتجاه من الاتجاهين • أما اليوم فقد استطاعوا بواسطة تغيير الشحنات الكهربائية أن يقيسوا بدقه كبيرة « قوة » الجوع والعطش والرغبة الجنسية والأمومة عند الفئران الصغيرة • والعالم الامريكى الذى أجرى هذه التجربة ، يستطيع أن يقرر بدقة أن حمار بوريدان سوف يختار الالتفات الى اليسار ليشرب . وبديهى أنه لا وجه للمقارنة بين حمار بوريدان ، وبين أغبى أنواع البدائيين الضاربين فى الغابات • لكن المقصود بهذه الاشارة ، بيان الأساس « المنطقى » الوهمى لافتراض تساوى الممكنات فى السلوك .

يقول سارتر :

« ينبغى على التفسير النفسانى لانفعالنا أن يعود مرارا الى الفكرة الرواقية (١) عن المتساويات ••• وبالنسبة الى هذه المتساويات ، فحريتنا كاملة وغير مشروطة • » (٢)

لكن الدراسة العلمية للنشاط العصبى فى أجزاء ومناطق المخ ، تثبت أن الامور تجرى فيها من خلال عمليتين يسميهما بافلوف الاثارة والكف excitation and inhibition
وعلى أساس العلاقة بين هاتين العمليتين ، وعلى أساس قانون « الانتقال المتبادل » بينهما ، يتحدد الادراك والسلوك • والاقناع الذى لا يصل الى درجة زيادة قوة الاثارة على قوة الكف بالنسبة لفعل ما ، لا يتحول الى دافع كامل أو علة كافية لهذا الفعل . والاقناع الذى لا يصل الى درجة زيادة قوة الكف على قوة الاثارة ، لا يتحول الى دافع كامل أو علة كافية للامتناع عن الفعل . ولما كانت الاثارة والكف يشملان المناطق السفلى « الانفعالية » فى المخ ، لا الأجزاء الفكرية فقط ، فان الاقناع الحقيقى يجب أن يستخدم وسائل أخرى الى جانب التأثير الفكرى . فمثلا السلوك

---

(١) الرواقية فلسفة روحية قديمة ظهرت فى عهد الافريق والرومان منذ حوالى ٢٣٠٠ سنة .

(٢) الوجود والعدم ، ص ٧٤٧ ، ٨٤٨ .

الذى يصل الى مستوى العادات اليومية ، تتغرس دوافعه فى الاجزاء السفلى من الجهاز العصبى المركزى وتتحول الى مايسميه بانلوف « الحركات النمطية المكررة » stereotypies ومن ثم تحتاج الى معالجة عصبية خاصة لتغييرها .

وقد كان سقراط يقول ان الفضيلة علم والرذيلة جهل . لكن اتضح اليوم أن الفضيلة تحتاج الى جانب الادراك العقلى الى تأثيرات أخرى عضوية وعصبية . ولهذا استخدمت نظرية بافلوف فى الفعل المنعكس الشرطى استخداما ناجحا حتى فى أمريكا ، لاقناع مدمنى الخمر بالاقلاع عن شرب الخمر ، وكان من الوسائل الجديدة فى هذا « الاقناع » الصدمات الكهربائية . بل ان الصدمات الكهربائية استخدمت مؤخرا فى لندن لاقناع احد الازواج بالاقلاع عن الجرى وراء عشيقته ، أى اقناعه بعدم جدوى « الحب » الذى كان يرفضه عقليا ويعجز عن رفضه عمليا .

وبديهى أن الصدمات الكهربائية فى هذه الحالات تخدم الاقناع العقلى . فلا شك أن الانسان يجب أن يقتنع عقليا بالاقلاع عن فعل ما ، لكى يتحامل على نفسه ويتجه الى الطبيب الذى يعالجه . لكن الغرض من هذه الاشارة أن نبين أن دوافع النفس محسوبة كمحصلات لقوى متفاوتة أو قابلة للتفاوت ، وأن التردد أو الانفصال بين التصميم والتنفيذ يمكن حسمه باضافة دوافع جديدة ترجح الكفة المطلوبة .

والحقيقة أن ظاهرة « التردد » تمثل فى حد ذاتها نقطة ضعف خطيرة فى نظرية سارتر فى السلوك . والقلق الذى يتحدث عنه ليس سوى تعبير شعورى عن هذه الظاهرة التى يرفض عامدا أن يشير اليها .

والسؤال هو :

اذا كانت الانفعال تلقائية ذاتية ومجرد اسقاط «لا تأملى»، فلماذا تبرز ظاهرة التردد ؟

لماذا يتردد الانسان ازاء موقف ما ، اذا لم يكن ذلك نتيجة « حساب » شعورى أو لا شعورى للقوى المتعارضة التى يثيرها الموقف ؟

ولماذا يظهر التردد فى بعض تصرفات الحيوان أيضا ، اذا كانت المسألة مجرد قلق أنطولوجي ظاهراتى ؟

كان ديكارت باتجاهه المادى أقرب الى الجواب الصحيح ، حين فسر التردد فى الانسان والحيوان بتدفق السيال العصبى فى الأعصاب المحركة للاعضاء نحو اتجاه ما ، وتدفقه أيضا فى الأعصاب المحركة نحو تجاه آخر (١) .

ورغم سذاجة هذا التصور الميكانيكى ، فهو يتضمن فكرة علمية ، هي أن الفعل يمثل المحصلة النهائية لصراع وتداخل القوى المتنوعة فى الجهاز العصبى . ورغم أن ديكارت اعتبر الحرية « اختيارا بين نقيضين » ، فقد جعل هذا الاختيار نتيجة «سبب شديد الوضوح» لا يمكن تجاوزه الا باستلهام فكرة الحرية نفسها ، أى بدافع تأكيد حرية الذات • وبذلك تتحول « الحرية » الى دافع ، بدلا من ان تكون انكارا للدوافع • (٢)

في ضوء هذه المناقشة ، يمكن أن نفسر اذن أنواع الادراك والسلوك في الأمثلة العديدة التي ذكرناها عن سارتر ، ويمكن أن ندرس النقص أو الزيادة في الاسباب ، بدلا من أن نستخدم منهج « الكل أو لا شيء » : العلة الكافية للفعل أو لا علة للفعل . والنقص والزيادة هنا قابلان للتغيير ، بالوسائل النفسية والمادية ، وليسا قدرا محتوما على الذاتية بقضاء لا معقول ، أو باختيار أعمى لامبرر له • فالعامل يقبل أن يعمل بأجر زهيد فى مجتمع رأسمالى ، لأن دوافع الخضوع عنده أقوى من دوافع التمرد • فاذا تغيرت ظروفه النفسية والاجتماعية واذا تغيرت أفكاره وتحول الى عامل ثورى مثلا ، فانه سيتخذ موقفا ايجابيا نشيطا ضد الشركات التى تفرض الاجر الزهيد • والرجل البدائى الذى ينظر الى العالم نظرة سحرية ، يمكن أن يتحول بدرجة أو بأخرى لينظر الى العالم نظرة علمية . والرجل الذى يقرر الهجرة من فرنسا الى الارجنتين ، يمكن أن يجد من مغريات الحياة فى بلده ما يجعله يختار البقاء .

---

(١) Descartes, Traités de l'Homme, Ch. A. et P.T. Paris, 1909 p. 195.

ويلاحظ أن ديكارت كان يطلق على السيال العصبى اسم « الأرواح الحيوانية »

(٢) انظر فلسفة الحرية عند ديكارت فى كتاب :
Janet et Seailles: Histoire de la Philosophie, 7ème ed., Paris; pp. 341-343.

والرجل الذى يقدم فعلا على محاولة الانتحار ، يمكن أن يطرأ على حياته من الظروف ما يدفعه الى رفض الموت .

يقول سارتر : « ان المستقبل يبقى دائما ممكنا » .

لكنه يتحدث عن امكان من نوع آخر . أما الفلسفة العلمية فتتحدث عن الامكان أو الاستطاعة بمعنى الامكان الواقعى الذى تحدده ظروف مادية ، لا الامكان المنطقى المطلق . فلا يمكن أن يتحول أى شخص الى مكافح ثورى مثلا . ولا يمكن أن يتحول أى شخص الى صاحب نظرة علمية متسقة الى العالم . ولا يمكن أن تدفع أى شخص وفى أى ظرف من الظروف الى أن يقدم على الانتحار . فالممكنات الواقعية تختلف عن الممكنات المجردة . وهذه الممكنات الواقعية هى أساس أية محاولة لتغيير الذات أو تغيير الآخرين . والا فلماذا نبذل الجهود النفسية والتربوية والاجتماعية لتغيير سلوك الناس ؟ ولماذا تنجح هذه الجهود حين تجرى فى الاتجاه العلمى السليم ؟ ولماذا لا نعقد سواعدنا اذن ونترك الافراد للانقلابات التلقائية والاندفاع الأعمى تحت اسم الاختيار الحر المتجدد فى كل لحظة ؟

فى هذا تبرز أهمية كلمة ماركس : « اذا كانت الظروف هى تصنع الانسان ، فيجب أن نصنع ظروفا انسانية . »

أما قصة ابراهيم التى ذكرها سارتر عن كيركجور ، وقصة المجنونة التى تسمع مكالمات المسيح ، وقصة الرجل الذى أدرك رسالة السماء الى الرهبانية ، فهى بالفعل قصص تقبل التأويلات المتناقضة كما قال سارتر . وسبب ذلك لا يرجع الى الانطولوجيا، لكنه يرجع ببساطة الى ميدان الغيبيات . وحين أتلقى مكالمة مجهولة من شخص مادى ، فمن الممكن أن أحدد «هذا» الشخص بدرجة كبيرة من الدقة ، اذا توفرت الامكانيات . لكن كيف السبيل الى تحديد الصوت الذى تحدث عنه كيركجور ؟ وكيف السبيل الى تحديد الصوت الذى خاطب المجنونة باسم المسيح ؟ وكيف السبيل الى مناقشة ذلك الفاشل الغارق فى الخرافة لاقناعه باختيار طريق آخر غير طريق الرهبانية ؟

لقد أدرك سارتر أخيرا ما تحتويه فكرة « الالتباس » ambiquité من ضعف ، فأشار الى ذلك صراحة فى كتاب

« نقد العقل الجدلى » (١) • تراجع ورفض فكرة التساوى المطلق للمعانى، وأصبح يعترف بدور أكبر لمأسماه «تاريخ حياة الفرد». ومع ذلك فلا يزال يتمسك بفكرة الامكان المطلق فى ظواهر الطبيعة، وفى نقاط البدء الاولى للسلوك والادراك •

لكن ما هى النتائج الأخلاقية التى ترتبت على نظرية سارتر فى الامكان المطلق ؟

أصبحت حرية الانسان حرية جبرية • فانعدام الضرورة العقلية للفعل يجعله حرا ، بينما الوقوع المتحقق للفعل يجعله جبرا • فأنت حر فى اختيار الفعل لانك غير « ملزم » به عقليا • وأنت مع ذلك مجبر به لأنك « يجب » عمليا أن تفعله • خذ هذه الكلمات الواضحة من « الوجود والعدم » :

« أجد نفسى فجأة وحدى وبدون عون • منغرسا eaggen فى عالم أحمل كل المسئولية عنه ، دون أن أستطيع مهما فعلت أن أنتشل نفسى من هذه المسئولية ولا لحظة واحدة • » (٢)

فالانسان مقضى عليه بالاختيار ، مقضى عليه بالحرية • condamné à choisir, à être libre وهو قضاء لا أساس له ، لكنه قضاء لا مفر منه • قضاء لا مبرر له ، ولكن لا مهرب منه • بل ان الانسان لا يستطيع حتى أن يقاوم هذا القضاء ، لان هذه المقاومة ستكون بدورها قضاء ، أى « اختيار حرا » •

والخلاصة فى كلمة واحدة أن « الانسان عذاب لا فائدة فيه . » (٣)

وهنا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام صخرة سيزيف التى أقام عليها ألبير كامى فلسفته • ومع ذلك فهنا بالذات تنفجر ثورية سارتر • تنفجر تلقائيته الثائرة المتميزة عن تلقائية كامى •

انتهى كامى الى التمرد على التمرد ، والثورة على كل ثورة ، أى الرضا و «احناء الرأس» ــ على حد تعبيره فى مسرحية «العادلون». انتهى الى تحدى الشقاء المحتوم بالابتسام والسعادة اللامعقولة •

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٨١ •

(٢) ص ٨٧٦ • ويلاحظ أننا ترجمنا هنا كلمة engagé بكلمة بنغرس ، وفقا للتمييز الذى حدده سارتر ص ٤٨٣ للازدواج فى معنى الكلمة • ويترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى « منخرط » •

(٣) الوجود والعدم ، ص ٩٦٩ •

وانتهى الى تحدى الظلم باغتصاب أصغر قدر من العــدالة فى ظل الظلم ورفض التضحية بالحياة ودفء الشمس منأجل ازاحة الظلم ٠ وتحدى اللامعقول بالغوص الى قمة الرأس فى اللامعقــــول ٠ وهذا ما يسميه كامى « فرحة سيزيف » ٠ (١) لقد تحدى سيزيف كل شيء وقرر أن يحب صخرته لأنه يحب الحياة ٠ اختــــار سيزيف الصخرة لآنها فرضت عليه ولأنه اختار أن يعيش ٠ أن يعيش أى نوع من أنواع الحياة ــ على حد تعبير ميرسو فى قصة « الغريب » ٠ ميرسو الذى قال عنه سارتر فى نقده للقصة ، انه « برىء بكل معانى الكلمة ، وأبله أيضا ٠٠ سعيد يترك الامور تجرى فى مجراها ولا يبدو على سعادته أنها عرفت حتى اللسعة السرية التى يشــير اليها السيد كامى والتى تتأتى من حضور الموت . » (٢)

هكذا يقف نوعان من اللامعقول وجهـــا لوجه ٠ نوعان من الوجودية يتعارضان فى الاتجاه تعارضا أساسيا ٠

ينتهى كامى من لامعقولية الحياة الى « الولع بالحياة » ٠ فقد وجد السعادة فى بطن الشقاء ، والعدالة فى بطن الظلم ، والفرحة فى بطن الحزن ، والرضــا فى بطن الســـخط ، والتمرد فى بطن الاستسلام ٠

ولكن هل هذا ممكن حقا ؟

ممكن بالفعل ٠

وكيف ؟ بأن تعيش مليونيرا ــ كما عاش كامى ــ فى قلب عالم من الفقر والبؤس ، وأن توهم نفسك بأن كل الناس قادرون على الرضا واللامبالاة ٠ وهذا بلا شك خداع نفسى ٠ وســـــارتر لا يحب الخداع النفسى ٠ يرى انه مستحيل ، وأن من يخدع نفسه يدرك فى قلبه آنه يخدع نفسه (٣) ٠ وســواء كان هذا صــحيحا او غير صحيح ، فمن الممكن أن يقال على الاقل أن سارتر «اختار» ألا يخدع نفسه٠

---

(١) أنظر دراسة الكاتب للتمرد اللامعقول عند كامى فى تقديمه لترجمة مسرحية المجانين فى سلسلة مسرحيات عالمية . ص ٢٣ ــ ٣٠ .

(٢) المواقف ، الجزء الثانى ، ترجمة جورج طرابيش ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٣) الوجودية فلسفة انسانية ، وأنظر أيضا فصل الخداع النفسى فى كتـــاب « الوجود والعدم » .

وإذن ؟ – اذن فليكن العذاب عذابا والشقاء شـــقاء والظلم ظلما والسخط سخطا • وليكن التمرد تمردا حقيقيا •

وماذا أيضا ؟ – ليكن قانون التمرد هو «الفزع من الحياة» – على حد تعبير يوهانا فى مسرحية «سجناء الطونا» ، بدلا من « الولع بالحياة » الذى افتعلته اللامبالاة البلهاء عند كامى :

قال سارتر فى رده المعروف عام ١٩٥٢ على رسالة كامى الى مجلة الازمنة الحديثة :

مع السيد كامى يتبدل معسكر التمرد • » (١) •

وقال يناقشه فى رأيه فى الشقاء والموت :

« اذا كنت أخا البؤساء فكيف أصـــبحت كذلك ؟ •• •• لكن ، لا فأنت تختار بؤســاءك • ولا أظنك أخا للعاطل الشيوعى فى ايطاليا ، ولا أخا للعامل الزراعى البائس الذى ينـــاضل فى الهند الصينية •• لقد تمردت على الموت • لكن هناك بشرا آخرين يتمردون على الظروف الاجتماعية التى ترفع نسبة الوفيات • كنت اذا مات طفل ، تتهم لا معقولية العالم • ذلك الاله الاصم الأعمى الذى صنعته لتستيطع أن تبصق فى وجهه • لكن والد الطفل اذا كان عاطلا عن العمل أو عاملا مسكينا ، فانه يتهم البشر •• ففى الاحياء البائسة يموت الاطفال بنسبة تزيد عن ضعفين على النســـبة فى الاحياء الثرية • ولما كان من الممكن انقاذهم عن طريق توزيع جديد عادل للدخول ، فان نصف الاموات عند الفقراء يصبحون كأنهم أعدموا اعداما ، والجرثومة لا تكون سوى جلادهم • لقد أردت أن تحقق فى نفسك وبطريقتك ، سعادة الجميع • وكان الحشد المختلط الذى بدأنا نميزه يطالبنا بأن نتخلى عن أن نكون سعداء ، لـــكى يصبح أقل شقاء » (٢) •

هكذا يظهر الدور الحاسم الذى لعبته فـــكرة سارتر عن « الخداع النفسى » وهى الفـكرة التى ناقشها بطريقة فلسفية فى الوجود والعدم ، ثم أكد على أهميتها فى محاضرته « الوجـــودية

---

(١) المواقف ، الطبعة الفرنسية ، المجلد الثالث •

(٢) نفس الكتاب •

فلسفة انســانية » ، حتى جعــل الاخلاص الحقيقى والتخلص من خداع النفس شرط الالتزام الحر ٠

والمادية الجدلية تقول : « التطبيق محك النظرية » ٠ وكارل ماركس يقول : « أنت لا تحكم على الناس بشعورهم الذاتى أو بما يقولون عن أنفسهم » ٠ وقد صــاغ سارتر مئــات الصــفحات فى الوجود والعدم ، ليثبت أن كل شيء ممكن ، وأن أى شيء يساوى أى شيء ، وأن التصورات والمعانى والاتجاهات انبثاق من الذات خبط عشواء ٠ وفى ختام كتابه استخلص النتيجة قائلا :

« كل ألوان النشاط الانسانى متكافئة ٠٠ ولهذا يستوى أن يسكر المرء فى عزلة أو أن يقود الشعوب ٠ فاذا تغلب أحــد هذه الالوان من النشاط على الآخر فلن يكون ذلك بسبب غرضه الحقيقى ، بل بسبب درجة الشعور التى لديه عن هدفه المثــالى ٠ وفى هذه الحالة قد يحدث أن هدوء السكران المتوحد سيتغلب على الهيجان الذى لا طائل تحته عند من يقود الشعوب » ٠ (١)

ومع ذلك فان سارتر أمام الظلم الاجتمــاعى وفى التطبيق العملى ، لم يستطع أن يختار السكر ، بل اختار الكفاح السياسى ٠ اتخذ الموقف الطبيعى والمنطقى الذى يجب أن يتخذه كل مفــكر مخلص ٠ ومعظم الوجوديين لا يختارون الخطايا ٠ ومعظم الخطــاة لا يؤمنون بالوجودية ٠ فلماذا الوجودية اذن ؟٠

لقد تحدث سارتر عن اختيار الخيانة واختيار الدعارة واختيار الشذوذ الجنسى ٠ وهاجم سارتر بودلير لا بسبب شذوذه الجنسى لا بسبب تمرغه فى الحيــاة مع المومسات ، لــكن لأنه « رفض أن يجعل من خطاياه مذهبا » ، فعاش ممزقا مترددا بين أحلام الطهارة ووحل الدعارة ٠ ومع ذلك فلم يكن بودلير وجوديا ، ولم يظهر حتى الآن بودلير ضمن المفــكرين الوجوديين المعروفين ٠ وهؤلاء الذين عاشوا حياة بودلير ثم عمدوا أنفسهم باسم الوجودية ، ليســوا مفكرين ولا مشتغلين بالفلسفة ، ولم يقرأوا سارتر حتى يقتنعوا بفكرته فى الامكان المطلق ، لكنهم تورطوا فى حياة الفساد لسبب

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٩٨٨ ٠ ويلاحظ أن المترجم يستخدم «ينتشى» بدلا من « يسكر » ٠ والنشوة باللغة العربية الفصحة هى السكر الشديد لكن باللغة العربية المعاصرة لا تصل الى درجة السكر ٠

أو لآخر مثل مئات الآلاف من الفاسدين ، ثم ترامت الى أسماعهم كلمة ممضوغة هى « الوجودية » لم يفهموا منها الا أنها « تبرر » أفعالهم ، فأخذوها ولفوا بها رؤوسهم لتعطى خطاياهم اسما لا مذهبا .

وهكذا انقلبت الوجودية الى عكسها . بدأت فلسفة ترفض التبرير ، فأصبحت تبريرا يرفض الفلسفة . كانت تدعو الانسان الى الاختيار الحر ، فلم يتلقفها سوى هؤلاء الذين تورطوا بحيث لا يختارون . كانت تدعو الخطاة الى أن يجعلوا من خطاياهم مذهبا ، فاختارها هؤلاء الذين يبحثون عن اللافتات ويرفضون المذاهب . وقد تنبه سارتر الى هذه المفارقة ، فقال فى كتاب « الوجودية فلسفة انسانية » ان الوجودية والافعال غير المهذبة أصبحتا مترادفتين عند عامة الناس !

ومسرحية سجناء ألطونا كتعبير عن التطور الجديد فى الفلسفة الاخلاقية عند سارتر ، انتهت باستحالة الوجودية كفلسفة تنكر التبرير . فقد ظل فرانز يحاول سنوات طويلة أن يقنع العقارب (أى الناس) بتبريرات جرائمه ، فلما اكتشف عبث هذه المحاولات سارع الى الانتحار . وظلت أخته لينى تقنعه بأن يفعل ما يريد ويريد ما يفعل ، وأن يحطما معا كل القيم الباقية ، حتى العلاقة المحرمة بين الاخ وأخته . ثم انتهت الى نفس الطريق الذى أنكرته من قبل : المحاولة المستميتة لاقناع مجموعة العقارب بتبريرات جرائمها . فخلاصة المسرحية اذن ، هى أن التبرير محاولة جوفاء لا معنى لها ، لكنها قضاء محتوم على الانسان الذى يخطىء والبديل الوحيد له هو الانتحار .

فلماذا الوجودية اذن ؟ . لماذا المشقة والرحلة المضنية عبر الصحراء المقفرة – على حد تعبيره – اذا كان الوجودى الحقيقى ينتهى الى الموقف الاخلاقى « المنطقى » ، والخاطىء اللا أخلاقى لا ينتهى الى الوجودية الحقيقية ؟ .

بعد آلاف من الصفحات عن فلسفة « الفعل الحر » عجزت الوجودية عن أن تقنع أحدا باتخاذ فعل – أى فعل – بدافع الاقتناع الفلسفى . لقد رفضت أن تكون فلسفة للأخلاق ، لكنها عجزت حتى

أن تكون فلسفة للسلوك اللاأخلاقى . فهى لا تقدم « اقنـــاعا » فلسفيا « يبرر » أى فكر أو فعل .

لكن ، لا . فالوجودية فى هذه النقطة بالذات تحـــاول ان تكون متسقة مع نفسها منطقيا . فهى ليست فلسفة اقناع . انها لا تريد أن تقنع أحدا بأى شىء ، بل على العـــكس تريد أن تقنع الناس بألا يقتنعوا بشىء .وهى ليست فلسفة تدعو الى أفعـــال محدودة ، بل هى على العكس تدعو الناس ألا يفعلوا أفعالا «محدودة» فالفعل سابع على التحديد .

لكن المفارقة الاولى فى أية فلسفة للنفى والانكار ، هى أنها ـ كفلسفة ـ تحوى بالضرورة أفـكارا ومبادىء . وقد رأينا فيما مر أنواعا من هذه الافكار والمبادىء الوجودية فى فلسفة سارتر . وقد أدعت الوضعية المنطقية ـ مثلا ـ انها تطرح نفسها كانكار ونفى للفلسفة ، لا كفلسفة جديدة . وقال فتجنشتين ان من يدرس الفلسفة التحليلية كمن يرتقى درجات سلم متنقـل ليصعد به الى هدف يمد منه قدمه بعد ذلك فيركل هذا السلم ويسقطه أرضا . ومع ذلك فالانسان لا يستطع أن يخدع عينيه حين يرى فلاسفة الوضعية المنطقية يحملون السلم على أكتافهم حيثما يفكرون ، بل ويضعون فوقه لافتة بارزة أيضا . هم فى انكارهم للضرورة مثلا. يطرحون فكرة فلسفية جديدة هى الاحتمال ، وفى انكارهم للمطلق يطرحون النسبى ، وفى انـكارهم للموضوعية المـــادية يطرحون « الموضوعية » الذاتيـــة ، وفى انكارهم لنظرية المطابقـة يطرحون نظريات جـــــديدة فى التحقيق verification والوقائع الذرية والمعطيات المباشرة ، الخ ، الخ . أى انهم فى عبـــارة واحـــــدة ، يطرحون فلسفة جديدة بانكارهم للفلسفات الاخرى . فالضرورة التى لا تستطيع أية فلسفة أن تفلت فيها ، هى أن العقل البشرى لا ينفى فكرة الا بفكرة أخرى ، يستوى فى ذلك أن يعلنهـــا أو أن يدفنها فى الصمت المطبق .

والمفارقة الثانية فى الوجودية العقلية ، هى أنها « تكشـــف » اللاعقل بواسطة العقل . « تكشف » ـ بواسطة اللغـــة والتحليل ـ التجربة المعاشة « وراء اللغة » (كما يقول ســـــارتر) والتى لا تخضع للتعبير والتحليل . ومئات الصفحات التى كتبها سارتر

في الوجود والعدم، هي محاولة لتحليل تجربة الكوجيتو استبطانيا والتعبير عن محتوياتها لغويا .

وكان الاجدى اذن لو صحت نقطة البدء أن يكتفي سارتر بأن يقول ــ كما قال في سجناء الطونا ــ « أنا أفعل ما أريد ، وأريد ما أفعل » ، بل ربما كان الاجدى أن « يفعل » بالتلقائية دون أن يقول شيئا .

يقول في نقد العقل الجدلي :

« الحقيقة أن الحياة الذاتية بقدر ما هي معاشه ، لا يمكن أن تصبح موضوع معرفة . انها من حيث المبدأ تفلت من المعرفة » . (١)

وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام نفس السؤال :

لماذا اذن الوجودية ؟ .

ان فكرة الحرية المقضى بها على الانسان ــ عند سارتر ــ تذكرنا بقصة معروفة في الفلسفة .

سئل حاكم فيلسوف يؤمن بالجبرية العمياء المطلقة : لماذا تعاقب المخطئين اذن ما داموا مجبرين على ما يفعلون ؟ فأجاب : لانني مجبر أيضا على معاقبتهم .

أشار سارتر الى هذه المفارقة في ختام رحلته الشاقة في كوجيتو الوجود والعدم فقال :

« الانسان يبحث عن الوجود خبط عشواء ، مخفيا عن نفسه المشروع الحر ، الذى هو هذا البحث نفسه » (٢) .

ومع ذلك ، فهذا البحث الوجودى ــ بغض النظر عن الافكار الفلسفية التي يحتويها ــ يبرز مشكلة فلسفية اساسية ، هي مشكلة « أعماق » النفس البشرية . ان دراسة النفس لاتدخل في اختصاص العلم الطبيعي ، لكنها تضيع وتفقد تميزها النوعي اذا عولجت كموضوع فقط ، أو اذا تضخمت محاولات التأسيس

---

(١) نقد العقل الجدلي ، ص ١٩ .

(٢) ص ٦٨٧ .

الفسيولوجي للذاتية بحيث تنكر عالمها الخاص • ولهذا فالوجودية على صواب حين تعلن أن الذاتية « العينية » تذوب فى أيدى فرويد وبافلوف • وأيضا علماء النفس على صواب حين يعلنون أن المنهج العلمى يذوب في أيدى الوجوديين • فما هو الحل اذن ؟

الحل أن تتحول الوجودية الى مبحث نفسى فلسفى ، أى نظرية للفحص العميق فى ظواهر الذاتية • فى هذا الاتجاه يمكن أن تفتح ميدانا جديدا فى المعرفة البشرية، ميدانا واسعا خصبا، لم يفحصه أحد بالبحث المنظم • وفى هذا الاتجاه يصبح «الاغتراب» مركز تأمل عقلى ، لا انكارا للتأمل العقلى • ويصبح الفيلسوف المغترب فردا خرج من الصف ، لا ليفر هاربا الى بعيد ، بل ليتأمل الحركة الرتيبة فى تكرارها الآلى ويهز بهذه الحقيقة وجدان الآخرين •

معنى ذلك ان الاستبطان يمكن ان يتحول الى علم جديد (بالمعنى العام للعلم) ، ويمكن ان يبقى علما « ذاتيا » وليس طبيعيا ، (١) بشرط أن يستخدم هذا الاستبطان منجزات العلم الطبيعى وخصوصا فسيولوجيا الجهاز العصبى المركزى ، وبشرط أن يستخدم منجزات العلم الاجتماعى وخصوصا النظرية العلمية للتاريخ ، وبشرطالا يقفز ليتحول الى مذهب أنطولوجى ينكر مادية العالم •

وبهذه الشروط يمكن أن يتحول الاستبطان الى فرع من فروع الفلسفة ، مثل نظرية المعرفة أو نظرية القيم • فالفلسفة هى مجموع التصورات الأساسية الخاصة بالطبيعة والانسان • وهى تصورات مستمدة من مجموع العلوم ومنجزاتها ، بقدر ماهى توجيه منهجى لمبادىء هذه العلوم • والنفس البشرية بمثابة المصب الأخير لمنجزات العلم والتطبيق ، بقدر ما هى نقطة البدء فى الاتجاه الى تحصيل هذه المنجزات • ومن هنا يمكن أن تتحول الدراسة الاستيطانية للنفس الى دراسة لظواهر الذاتية باستخدام العلم ، فتصبح « نظرية الاستبطان » جزءا من الفلسفة العلمية ، تمارس تحصيل العلم والتوجيه المنهجى للعلم ، وتؤكد وجود هذا الملكوت

---

(١) المقصود بالعلم الذاتى هنا ، الدراسة « العلمية » للذاتية ، فهو من حيث المنهج والتنسيق العقلى علم بالمعنى العام ، وهو من حيث مجال البحث ذاتى يتعمق ظواهر الذات ولا يتخذها مجرد أداة لدراسة الطبيعة .

الواسع العميق الذى يذوب بين أصابع العلماء • وتصبح الوجودية كنظرية للاستبطان ، احدى نظريات المادية الجدلية •

فى ضوء هذه الاعتبارات الممكنة ، ننتقل الى نظرية تركيب الوجودية « فى حضن الماركسية » ـ على حد تعبير سارتر • وهذا هو موضوع محاولته الأخيرة فى « نقد العقل الجدلى » •

قال :

« من المؤكد أننا لا ندعى كما يفعل كيركجور ، ان هـــذا الانسان الواقعى لا يمكن معرفته • بل نحن نقول انه لم يعرف • واذا كان يفلت مؤقتا من « المعرفة » فذلك لأن التطورات الوحيدة التى تستخدم لفهمه مأخوذة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار •• الأولى مثالية بمحتوى تصوراتها والثانية بطريقة استخدامها اليوم لتصوراتها • » (١)

الجدل الوجودى

كتب برتراند رسل فى نهاية كتابه الأخير « فلسفتى » :

« كل ما كان عندى من أفكار محلقة عن عالم الفكر المجرد ، بدا هزيلا وأقرب الى التفاهة ازاء ما كان يحيط بى من عذاب شامل ••• لم أعد أشعر أن العقل أسمى من الحس ، وأن عالم أفلاطون المكون من أفكار هو وحده الذى يتيح لنا الوصول الى عالم الحقيقة• فقد كان من عادتى أن أعد الحس والتفكر الحسى بمثابة السجن الذى نستطيع أن نتحرر منه عن طريق الفكر المجرد من الحس • أما فى الوقت الحاضر فلا أشعر بمثل هذه المشاعر • نا الآن أعد الحس والأفكار الحسية نوافذ لاقضبان للسجن •• فالرياضة ليس لها من السمو ما بدا لى فى يوم من الايام • »

هكذا •• وبتضحية المفكر الانسانى المخلص هدم شمشون المعبد الذى ارتفع من قبل على كتفيه • فقد كانت الجوانب المثالية فى فلسفة رسل قاعدة أســـاسية ونقطة بدء فى مذهب التحليل المنطقى المعــاصر ، أى مذهب الامــكان ونفى الضرورة • ثم نسف رسل قاعدة البناء وتركه معلقا يسبح فى الفضاء • فمن المفيد اذن

---

(١) نقد العقل الجدلى ص ٢٠ •

حين نناقش اية فلسفة تنكر المفهوم المادى العلمى والحسى للوجود ، أن نذكر هذه الكلمات الحاسمة لرائد التحليل اللغوى المنطقى ومؤسس التجربية المعاصرة ٠

ان سمة هذا العصر ، هى التقدم الهائل السريع فى العلم الطبيعى وفى الثورة الاجتماعية ٠ والفلاسفة بمختلف اتجاهاتهم هم مرايا العصر الذى يعيشون فيه ٠ مرايا تعبر عن هذا الجانب أو ذاك من حياة المجتمع ٠ وقد كان رسل فى شبابه ــ كما أشار فيما كتب عن سيرة حياته ــ يعبر عن عجز الضمير الاجتماعى أمام الانتصار الشامل لقوى الاستعمار والعدوان بعد الحرب العالمية الأولى ٠ (١) أما سارتر فقد صاغ وجودية الكوجيتو فى الثلاثينيات وفى تلك السنوات كانت انتصارات الفاشية تصدم ضميره ٠ كانت الفاشية تقبض على الحكم فى ايطاليا وألمانيا واليابان ثم تمد سيطرتها بنجاح الى أسبانيا والصين وأجزاء أخرى من العالم ٠ وفى عام ١٩٣٩ ، كتب سارتر تعليقا على أحد قصص فوكنر :

«ما السبب فى أن فوكنر وكثيرين غيره من المؤلفين قد اختاروا بالذات هذا اللا معقول (العبث) ؟ أعتقد أنه يجب علينا أن نبحث عن سبب ذلك فى الظروف الاجتماعية لحياتنا الحاضرة ٠ ويبدو لى أن يأس فوكنر سابق لميتافيزيقاه : ان المستقبل بالنسبة اليه كما هو بالنسبة الينا جميعا مسدود ٠٠ اننا نعيش فى زمن الثورات المستحيلة ٠ وفوكنر يستخدم فنه المدهش فى وصف اختناقنا وفى وصف هذا العالم الذى يموت من الشيخوخة ٠ » (٢)

أما اليوم فقد أصبحنا نعيش عصر الثورات الناجحة لا المستحيلة ٠ بل ربما تقع فى العام الواحد أكثر من ثورة ناجحة فى أكثر من بلد ٠ واليوم لم يعد المستقبل مسدودا ، الا عند هؤلاء الذين يسدون عيونهم ٠ واليوم أصبح سارتر يتكلم فيلقى تجاوبا من الرأى العام العالمى ويمارس أثرا على السياسة الدولية ٠وأصبح الطريق مفتوحا أمام فلسفة جديدة ٠

يحكى سارتر فى كتابه الأخير كيف بدأت علاقته بالماركسية ٠

---

(١) أنظر ترجمة الدكتور زكى نجيب لما رواه رسل عن حياته فى مقدمة كتابه « برتراندرسل » الذى صدر عن دار المعارف ، ص ٣٠ ٠

(٢) المواقف الجزء الثانى ، ترجمة بيروت ، ص ٥٤ ٠

ويلاحظ بأسف أنه عندما كان طالبا جامعيا لم يكن يوجد فى الجامعات كرسى خاص لمادة اسمها « الماركسية » بل كان ممنوعا على الطلبة أن يذكروا مؤلفات ماركس فى أبحاثهم وامتحاناتهم . ووصل الرعب فى الجامعات الفرنسية فى ذلك الوقت الى درجة استبعاد هيجل أيضا لأنه رائد الجدل . وكان الطلبة وأساتذتهم غارقين فى المنطق الأرسطى والمنطق الرمزى ، لا يعرفون شيئا عن هذا العالم الفلسفى الجديد (١) .

وعندما أراد سارتر أن يدرس الماركسية ، فعل كما يفعل كل مثقف غير ماركسى . اتجه مباشرة بجاذبية العنوان الى كتاب « رأس المال » . وكان طبيعيا ــ كما قال ــ الا يفهم منه شيئا . لم ينجح كتاب رأس المال فى أن يحدث أى أثر فى ذهنه الذى تشكل منذ البدء بقوالب الميتافيزيقا التقليدية والمنطق الصورى .

« لكن الشيء الذى بدأ يغيرنى ، لم يكن حقيقة الماركسية ، بل الحضور الثقيل للجماهير العاملة فى آفاق حياتى . هذا الجسم الهائل والمعتم الذى يعيش الماركسية ويمارسها ، ويباشر من بعيد جذبا لا يقاوم على المثقفين من البرجوازية الصغيرة . هذه الفلسفة لم تلعب أى تأثير علينا عندما قرأناها فى الكتب ... لكن عندما أعطت نفسها كتحديد واقعى للبروليتاريا ، ومن حيث أنها المعنى العميق لأفعالها ، جذبتنا دون أن ندرى بشكل لا يقاوم ، فشوهت كل الثقافة التى حصلناها . وأنا اكرر : لم تكن الفكرة هى التى قلبتنا ، بل وأيضا لم تكن ظروف العمال لأنه لم تكن لدينا خبرة بهذه الظروف بل معرفة مجردة . لا ... كانت البروليتاريا باعتبارها تجسيدا أو شيئا ينقل فكرة » (٢) .

ثم كان لابد من الحرب والمقاومة الشعبية ثم السنوات التى تلت الانتصار ، لكى يتحول هذا الاحساس الى ادراك لجدل التاريخ. كان لا بد من « تاريخ دموى استغرق نصف هذا القرن » ، لكى يتخلص سارتر وزملاؤه من النظريات الفلسفية التى تعلموها فى الجامعة (٣) .

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٢٢ . والاشارة خلال هذا البحث الى طبعة ١٩٦٠ الفرنسية من دار جاليمار .

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ٢٣ .

(٣) ص ٢٤ .

لماذا اذن لم يتحولوا الى ماركسيين ؟

لأنه فى هذا الوقت بالذات « كانت الماركسية متوقفة » (١) لم تعد « نظرية » فلسفية حية ، بل مجرد « تطبيق عملى » يستهدف تأمين البناء الاشتراكى فى الدولة الاشتراكية الوحيدة وهى الاتحاد السوفيتى • النظرية تجمدت ، والتطبيق أصبح تجربية بدون مبادىء ، والتخطيط أصبح املاء بيروقراطيا واعتداء عنيفا على الواقع واخضاعا للناس والأشياء والأفكار • وأصبح هدف الماركسية ادخال كل شىء ـ بالقرارات ـ فى جداول تخطيطية وأحكام كلية • وهذا ما أطلق عليه لوكاش اسم « مثالية الارادة » idialisme volontariste (٢) •

وليست هذه الماركسية قاصرة على عهد ستالين ، بل انها لا تزال الماركسية السائدة حتى اليوم • ولذلك يطلق عليها سارتر اسم « الماركسية المعاصرة » • ثم تتكاثر عليها الأسماء بعد ذلك : « الشكلية الماركسية » ، و « الماركسية المجردة » ، و « الماركسية الكسولة » و « الماركسية المثالية » ، الخ الخ • وفى مقابل هذه الماركسية المتجمدة ، يتحدث سارتر عما يسميه « الماركسية الحية » وعن فلسفة ماركس شخصيا ، فيقدرهما تقديرا عاليا • ومع ذلك فهذه الماركسية الحية لا توجد فى أى مكان • انها لم توجد بعد ، وربما لن توجد فى المستقبل • فسارتر يقصد بالماركسية الحية ، قابلية الماركسية لاحتواء الوجودية • وهى مجرد قابلية مقترحة ، أو مجرد تأويل ذاتى للماركسية •

لكن ما هى بالتحديد المآخذ التى يأخذها سارتر على الماركسية ؟

يمكن تلخيصها فى النقاط التالية :

١ ـ الجمود و الشكلية •

٢ ـ تجاهل الانسان الفرد والتحليل النفسى لتاريخ الذاتية •

٣ ـ المادية ، أو ما يسميه « افتراض » وجود الواقع الخارجى المستقل عن الانسان •

---

(١) ص ٢٥ •

(٢) ص ٢٨ •

٤ ـ نظرية المعرفة فى المادية الجدلية ومفهومها لما يسميه انجلز « جدل الطبيعية » ٠

وتحتاج هذه النقاط الى مناقشة مفصلة لتوضيح معالم فلسفة سارتر فى صورتها الجديدة ٠ لكن من المهم أن نشير الى أن هذه الاعتراضات لا تتناول شكلا من أشكال الماركسية لتقدم بدلا منه شكلا آخر ، لكنها اعتراضات على الماركسية نفسها ٠ وقد أعلن سارتر بوضوح أنه يرفض « الجدلية » ويستبقى « المادية التاريخية »(١)٠ لكنه عاد يقول أنه يقبل المادية التاريخية بوصفها تحققا لجدل الذاتية ، لا بوصفها تعبيرا عن جدل موضوعى أو حقيقة ضرورية (٢) ٠ فهو يرفض مجموع الأسس الفلسفية للماركسية٠ ومعنى ذلك باختصار أنه يأخذ نتائج الماركسية وينكر قواعدها ومنهجها ٠ بل الأدق أن يقال أنه « يختار » بعض هذه النتائج فقط، ثم يضيف اليها فكرته عن الجدل الذاتى ٠ لكنه يصوغ ذلك كله باسم الماركسية الحية وباسم الافكار « الأصلية » لماركس التى تتميز عن أفكار انجلز ولينين ، والتى تتميز أيضا عن الافكار « غير الأصلية » لماركس نفسه ٠ يقول :

« نحن نوافق دون تحفظ على هذه الصيغة فى كتاب رأس المال التى أراد بها ماركس أن يحدد ماديته (٣) ، وهى : « أن أسلوب إنتاج الحياة المادية يحكم بشكل عام تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية » .. فما الذى يجعلنا اذن لا نصبح بكل بساطة ماركسيين ؟ ذلك أننا نأخذ تأكيدات انجلز وجارودى كمبادىء موجهة وبيان للمهام والمشاكل ، لا كحقائق عينيه » (٤)٠

ولنستعرض الآن بسرعة رأى سارتر فى نقاط الاعتراض المذكورة ٠

---

(١) ص ١٢٩ ٠

(٢) ص ١٠١ ، ص ١٣١ ـ ١٣٣ ٠

(٣) لاحظ ان ماركس لا يحدد بالعبارة المذكورة ماديته كما تصور سارتر ٠ فالمادية الفلسفية عنده خاصة بوجود الطبيعة والواقع لا بالحياة الاجتماعية ومايسمى البناء الفوقى فماركس يشير هنا الى الأساس المادى الاقتصادى لتطور المجتمع٠ وهذا مثل من أمثلة عدم الدقة الذى عولجت به فلسفة ماركس فى كتاب« نقد العقل الجدلى »٠

(٤) ص ، ٣٢ ، ٣٣ ٠

أولا ــ الجمود وتجاهل الفرد :

عندما زار سارتر وارســـو عام ١٩٤٩ ، شاهد على جدران العاصمة اعلانات لتحذير الناس من خطر مرض السل تحمل هذه الكلمات : « السل يعرقل الانتاج » • (١) وهو يرى أن هذا الاعلان لم يتجاهل فقط الانسان المريض بالسل ، بل لم يعترف له حتى بكونه مجرد علاقة بين المرض والانتاج ، أو « وسيطا بين المرض وعدد المنتجـات التى تخرجهـا المصانع » ! ولا شك أن المسئول الشيوعى ضيق الأفق الذى صمم كلمات هذا الاعلان ، لم يكن يفكر فى صحة العمال الا من زاوية حساب الارباح والخسائر فى الانتاج بالأرقام • وهو يجهل أن حساب الأرقام لا ينجح فى اقناع كل الناس بالاهتمام بصحتهم • ومعنى ذلك أنه حتى من زاوية أرقام الانتاج ، فهذه الكلمات تفشل فى تحقيق هدفها •

لكن ســارتر يدلل بهـــذه الملاحظة على نظرية كاملة • انه لا يهاجم الجمود وضيق الأفق والجهل والسطحية ، وكلها تتوفر عند كثيرين من الماركسيين المشتغلين بالنشاط السياسى المباشر ، بل يهاجم منهج « التجريد » نفسه • وهو هجوم له مايبرره جزئيا • لكن عندما يتحول الى هجوم مطلق ينقلب هذا الهـــجوم نفسه الى تجريد مطلق • فكل علم أو فكرة أو ادراك ، هو نوع من أنواع التجريد الجزئى • والرفض الكامل لكل أنواع التجريد ، يلقى بنا مرة أخرى فى المجرد المطلق الذى ناقشناه من قبل ، وهو « شعور الشعور » • حتى الاحساس المباشر ، يعبر عن نوع من التجريد• فالاحساس قد يتلقى الصورة البصرية للشىء مع رائحته فى الأنف ، دون أن يتلقى طعمه ، أى « مجردا » من طعمه • وقد يتلقى الشكل والرائحة والطعم ، ولا يتلقى الثقل • وحتى اذا استطاع أن يحس بالثقل أيضا ، فقد تفلت منه الحرارة أو درجة الصلابة ، الخ • وقد تفلت منه داخل كل صفة من هذه الصفات ، خصائص عينيه للشىء المدرك • وهذه كلها أنواع من التجريد الجزئى على المستوى الحسى • وفضلا عن ذلك ، فالادراك الحسى يستخدم بالضرورة أفكارا «مجردة» خلال عملية الاحساس • فهو يدرك أن هذا الشىء ذا اللون والرائحة ، برتقالة مثلا• بل ويدرك شكلها ولونها ورائحتها من خلال أفكاره السابقة عن هذا النوع من الألوان والروائح • وهذا هو معنى المبدأ

(١) ص ١٠٩ •

الجدلى القائل بأن الانسان يدرك المعانى العامة concepts من خلال الاشياء الجزئية ويدرك الأشـياء لجزئية من خلال المعانى العامة ، كلاهما معا • وتفسر نظرية بافلوف عن وحدة التحليل والتركيب ، هذه النظرية الفلسفية عن وحدة الاحساس والمعنى العام •

وسارتر يناقش منهج « الماركسية المجردة » فى عدة أمثلة ، منهـا رأى الماركسـيين فى الشخصيات التاريخية المعروفة ، مثل نابليون وفاليرى وفلوبير • ويذكر كلمة عن انجلز يقول فيها « بدون نابليون ، كان شخص آخر سـيحل محله » (١) • وفى رأيه ان نابليون يتحول بذلك الى « شخصية ايديولوجية » • أما نابليون « نفســه » ذلك « الفرد العينى » الذى يتميز عن أى فرد آخـر • فيضيع وسط التحليلات التاريخية المجردة •

وسارتر على صواب فى أن التحديدات العامة ، يجب ألا تلغى التمايزات الخاصة ، بل والسمات الفردية أيضا • ومع ذلك فان الفرد العينى بالمعنى الدقيق للكلمة ، ينطبق عليه ماقاله سارتر عن الشىء الذى « هو ما هو » أو « ذاته فى ذاته » ! وبعبارة أخرى فان الفرد العينى لا وجود له، ليس فقط من حيثاستحالة الدراسة غير المباشرة دون درجة أو أخرى من درجات التجريد ، بل وأيضا لأن أوسع ادراك مباشر لهذا الفرد سيظل رغم كل شىء ناقصا لا يحيط بكل وجوده العينى ، الذى هو وجوده المحقق فى الواقع الخارجى فى لحظة من لحظات الحركة الدائمة لمادة الكون • فالدراسة العلمية المباشرة أو غير المباشرة ، مهما نجحت فى الحصول على « بصمات » الفرد العينى ، لن تنجح الا فى تمييزه عن غيره ، بالمعنى العام لكلمة التمييز ، لا بمعنى الوصول الى « العينية » نفسها •

والاتجاه العام لاعتراضات سارتر على التجريد الايديولوجى ، يتفق مع هذه الملاحظة • فهو يعترض مثـــلا على وصـف الأديب الفرنسى فلوبير بالبرجوازية والواقعية ، ثم الوقوف عند هذا الحد • بل يجب دراسة طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته • وهذا رأى صحيح تماما ، خصوصا عند دراسة الفنان، وبشكل أخص عند دراسة الفرد المغترب aliené

---

(١) ص ٤٤ •

يقول :

« فاليرى مثقف برجوازى صغير · لكن ليس كل مثقف برجوازى صغير ، هو فاليرى · فى هاتين العبارتين يكمن القصور فى الاجتهاد الماركسى » (١) ·

ثم يقول :

« التحليل النفسى هو المنهج الذى يهتم قبل كل شىء بتحديد الطريقة التى يعيش بها الطفل علاقاته العائلية داخل مجتمع معين ·· لكن الماركسيين اليوم لا يعيرون اهتماما الا الى الناضجين ، حتى ليخيل الى المرء أن يقرأ عندهم اننا نولد فى السن الذى نقبض فيه المرتب لأول مرة » (٢) ·

فالتحليل النفسى هو « تاريخ الفرد »(٣)· والطفولة من حيث هى التحديد الأول لهذا التاريخ لا تتعارض فى رأيه مع المبدأ الماركسى القائل بالتحديد الطبقى العام لسلوك الفرد · وهنا يقدم سارتر فكرة عميقة عن التفاعل الجدلى بين المصالح العامة والحياة الخاصة · يقول :

« ان عمى طفولتنا وامتداد الشغف الجنونى عندنا هو الذى يفسر جزئيا ردود الفعل اللاعقلية ومقاومة العقل فى حياتنا · لكن هذه الطفولة التى لا يمكن تجاوزها ليست بالدقة سوى طريقة خاصة يعيش بها الفرد المصالح العامة للوسط ··· والتحليل النفسى لا يدخل أى مبدأ جديد ··· انه يعيد ادخال التاريخية والسلبية فى الطريقة التى يدرك بها الشخص نفسه كعضو فى فئة اجتماعية معينة » (٤) ·

« وليس المهم اضافة منهج الى الماركسية · لكن نفس تطوير الفلسفة الجدلية هو الذى يجب أن يؤدى بها الى أن تنتج بفعل واحد التركيب synthèse الافقى ، والتركيب الشامل totalisation الخاص بالأعماق ··· فنحن نأخذ على الماركسية المعاصرة انها ترفض باسم المصادفة كل التحديدات العينية للحياة البشرية

---

(١) ص ٤٤ ·

(٢) ص ٤٧ ·

(٣) ص ٥١ ·

(٤) ص ٤٦ ·

ولا تحفظ شيئا من التركيب الشامل التاريخى ، فيما عدا الهيكل العظمى للأفكار المجردة ...

وعندما يقولون لنا : نابليون كفرد لم يكن سوى مصادفة وان ماكان ضروريا هو الدكتاتورية العسكرية كنظام لتصفية الثورة ــ فهذا شيء لا يثير اهتمامنا لأننا عرفناه دائما (١) . أما مانتوى أن نبينه فهو أن نابليون « هذا » كان ضروريا » (٢) .

ويتضح من الكلمات السابقة أن التحليل النفسى الوجودى لا يشكل اعتراضا مبدئيا على الماركسية ، بل يقترح بعدا جديدا فى الدراسة الماركسية . وهو بعد مقبول تماما ، لولا أن سارتر يحوله الى مبدأ عام : والحقيقة أن هذا البعد الجديد يعتبر فى بعض الدراسات خارج الاختصاص . وكما أن الدراسة العلمية لنظرية النسبية مثلا لا يدخل فى اختصاصها دراسة التفاصيل الخاصة بشخصية اينشتين، كذلك لايدخل فى اختصاص الدراسة التاريخية لسياسة نابليون الاقتصادية مثلا أن تتعمق علاقته بأمه ، الا فى الحدود التى يتطلبها الموضوع . وهذا لا ينفى أبدا الفائدة العلمية الكبيرة والتأثير الفكرى العميق للدراسة الأفقية والرأسية التى يقترحها سارتر لشخصية الفرد التاريخى كفرد ، والتى يطلق عليها اسم « منهج التقدم والتراجع »
Methode progressive — régressive
بمعنى أنه منهج يستخرج من طفولته مشروعات حياته وحياة عصره ثم يعود بعد ذلك ليدرس تفاصيل سلوكه فى ضوء هذه المشروعات .

هذه بشكل عام فكرة سارتر عن « استعادة الانسان داخل الماركسية » ، وهى ليست فقط تعبيرا عن الاهتمام الوجودى بالذاتية الفردية ، لكنها تستخدم أيضا نظرية سارتر السابقة عن الصورة الكلية أو الجشطلت على مستوى أوسع . ففى مرحلة التوفيق بين الوجودية والماركسية يجرى سارتر تطويرا لهذه النظرية مستفيدا من أحد الاتجاهات المتفرعة من مدرسة الجشطلت، هو اتجاه كروجر

---

(١) واضح ان سارتر لا يعترض على مبدأ التحديد الطبقى لدور الفرد ، لكنه يعتبره تكرارا لحقائق معترف بها وليس اضافة جديدة للعلم . وربما يكون هذا صحيحا الآن فى فرنسا . أما فى بلاد أخرى فالمعارك لا تزال محتدمة للوصول الى اعتراف مبدئى بالعامل الاقتصادى فى حركة التاريخ .

(٢) ص ٥٨ .

وكروجر Krueger هو الذى قدم نظرية « التركيبة الشاملة » totalité وربطها بما أطلق عليه « علم النفس التطورى » ، على أساس نفس المنهج الذى اكتشفته مدرسة الجشطلت ، وهو منهج « التراجع من التحليل الى التركيب ... فى مجال المشكلة الظاهراتية لبناء الصور الكلية » (١) .

ثانيا ـ المادية ونظرية المعرفة :

ننتقل الآن الى النقطة الثانية فى اعتراضات سارتر على الماركسية . وهذه النقطة ليست مجرد اضافة أو خلافا فى وجهة النظر أو زاوية البحث كما رأينا فى النقطة السابقة ، لكنها تضرب أساس الماركسية .

وفى سبعمائة وخمسين صفحة يضمها كتاب « نقد العقل الجدلى » توجد صفحتان تقدمان مفتاح الكتاب كله ، رغم أن سارتر يضعهما كحاشية أو تعليق على المبدأ المادى الجدلى القائل بأسبقية الموضوع على الذات (٢) . وفى هاتين الصفحتين يرفض سارتر صراحة نظرية المعرفة فى الماركسية ، ويقول انها « نقطة الضعف » فيها . ولما كانت نقطة البدء فى أى فلسفة هى نظريتها فى المعرفة ، فان رفض هذه النقطة يعنى رفض الفلسفة المتحصلة عنها . وحتى الموافقة على النتائج الأخيرة لهذه الفلسفه ، لا يمثل اتفاقا حقيقيا معها ، بدليل أننا نجد كثيرا من الأفكار المتفق عليها فى مذاهب متنوعة ، دون أن يعنى هذا الاتفاق فى الفروع تشابها فى الجذور أو الأصول الأولى . بل الحقيقة ان سارتر لا يكاد يتفق مع معظم النتائج الفرعية للمادية الجدلية . وتختفى هذه الحقيقة فى اصراره على استخدام كلمة « الفلسفة الماركسية » ، مع أن الماركسية ليست فلسفة بل هى بناء من المعرفة يشمل نظرية فلسفية (المادية الجدلية) ونظرية اجتماعية (المادية التاريخية) ونظرية اقتصادية (التحليل المادى للاقتصاد الرأسمالى) ومعنى ذلك أن سارتر حين يقول انه يرفض المادية الجدلية ، ويقبل بقية «الفلسفة الماركسية»

---

(١) انظر الدراسة المذكورة فى مجلة Journal de Psychologie. عدد يناير / فبراير ١٩٣٦ ، ص ٩٤ ، ١٠١ .

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ٣٠ ـ ٣١ .

يكون قد أعلن رفضه الكامل للنظريه الفلسفية فى الماركسية ، باعتبار هذه البقية المقبولة فروعا من المعرفة خارج نطاق الفلسفة ٠

ومن المفيد قبل مناقشة رأى سارتر فى «الماركسية» كفلسفة ، أن نقدم كلماته الخطيرة فى الصفحتين المذكورتين ليتضح أساس فلسفته فى شكلها الجديد عندما حاول أن يرجع الذاتية الى الفعل الذاتي بدلا من الكوجيتو ٠

ورغم أن السطور التالية شديدة التعقيد ، فمن الضرورى تعمقها لأنها من الأجزاء القليلة التى عبر فيها سارتر عن رأيه بصراحة وتحديد ٠

قال :

« المبدأ المنهجي الذى يجعل اليقين يبدأ بالتأمل ، لا يتناقض أبدا مع مبدأ علم الانسان الذى يحدد الشخص العينى بماديته ٠ فالتأمل عندنا ، لا ينحل الى مجرد الحلول فى الذاتية المثالية ٠ (أى ليس مجرد أفكار مجردة تحل فى الذاتية) ٠ هو ليس نقطة بدء الا اذا قذف بنا على الفور بين الأشياء والناس وفى العالم ٠ ان النظرية الوحيدة للمعرفة التى يمكن أن تكون مقبولة اليوم ، هى تلك التى تقوم على أساس الحقيقة التالية فى الميكروفيزياء (علم الطبيعة الذى يدرس الالكترونات وجسيمات الذرة) : ان صانع التجارب جزء من نظام التجارب (١) ٠ هذه هى الحقيقة الوحيدة

(١) يشير سارتر هنا الى ما يسمى فى علم الطبيعة « مبدأ عدم التحدد » الذى اكتشفه هايزبزج ٠ ورغم ان سارتر يتكلم كثيرا عن خطأ الماركسية فى حسم المسائل بطريقة مسبقه ودون دراسة ومناقشة ، فهو هنا يستخدم جملة واحدة فقط ليقطع بالنتيجة التى يريدها فى أخطر مشكلة من مشاكل فلسفة العلم المعاصر ، وكأنه لا يعرف أن كثيرين من علماء الطبيعة(وليس فقط فلاسفة المادية الجدلية) يميزون بين التشتيت فى الظواهر الجسيمية،ومايسمى«عدم الدقة » الناتج عن تدخل جهاز التجارب ٠ فالتشتت ظاهرة طبيعية موضوعية تحدث كلما اجتمع أكثر من جسيم واحد ، وليست عجز فى القياس نتيجة استخدام الكترونات جهاز التجارب ٠ وبعبارة أخرى لا يوجد قط الكترون « وحيد » حتى يمكن أن يقال أنه يتأثربالالكترونات التى يرسلهاالميكروسكوب الالكترونى مثلا ٠ فكل الالكترونات تتشتت ، سواء رأينا هذا التشتت او لم نره ، فجهاز التجارب يكشف لنا بذلك احدى ظواهر الحركة الجسيمية،ولا يخفى طبيعة هذه الحركة كما تصور بعض العلماء بعد اكتشاف هيزنبرج ـ انظر مقدمة الكاتب لترجمة كتاب « المبادىء الأساسية للفلسفة » الجزءالأول ٠

التى تسمح باستبعاد أى وهم مثـــالى ، وهى الوحيدة التى تبين الانسان الواقعى وسط العالم الواقعى • لكن هذه الواقعية تتضمن بالضرورة نقطة بدء تأملية ، بمعنى أن كشف موقف من المواقف يتم فى ، وبواسطة ، الفعل الذى يغيره • ونحن لا نضع ادراك الشعور كمصدر للفعل ، بل نعتبره لحظة ضرورية فى الفعل نفسه • فالفعل أثناء تحققه ، يعطى نفسه أضواءه الخاصة • وهو لا يمنع من ظهور هذه الأضواء فى وبواسطة ادراك الفاعلية لهذا الشعور ، الأمر الذى يتضمن بالضرورة تكوين نظرية للشـــعور • (أى أن كل فعــل تمارسه الذات يؤدى الى ويحتوى على شعورها بنفسها) (١) •

«وعلى عكس ذلك نجد أن نظرية المعرفة تظــل نقطة الضعف فى الماركسية• وعندما يكتب ماركس: « التصور المادى للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة كما هى دون أية اضافة غريبة » ، يجعل من نفسه نظرة موضوعية ويزعم أنه يتأمل الطبيعة كما هى بشـــكل مطلق • وبعد أن ينسلخ من كل ذاتية ويذوب فى الحقيقة الموضوعية الخالصة ، يتجول فى عالم من الموضوعات تســـكنه موضـــوعات بشرية (٢) • وعلى عكس ذلك ، عنـدما يتـكلم عن شـعورنا ، يقول : « انه ليس سوى انعكاس الوجود ، انعكاسا يكون فى أحسن الأحوال دقيقا بشكل تقريبى • » ، وبذلك ينزع من نفســه بضربة واحدة الحق فى أن يكتب ما يكتب • (أى ما دامت المعرفة انعكاســا تقريبيا ، فان لينين لا يملك الحق فى أن يقرر هــذا المبدأ) • وفى الحالتين حدث الغاء للذاتية : فى الحالة الأولى ، يوضع الانسان فى « هناك » (أى وراء المعرفة) وفى الحالة الثانية فى « هنا » (أى أمام المعرفة) • لكن هذين الوضـعين يتناقضـــان : فكيف يمكن للانعكاس الدقيق بشكل تقريبى ، أن يصبح مصـــدر المذهب العقلى المادى ؟ هذا تلاعب بصورتين : فهناك فى الماركسية شعور يقيم بناء فطريا Constituante يؤكد أوليا عقلانية العالم ــ وبهـــذا يقع فى المثالية فعلا • وهذا الشعور الذى يقيم البناء الفطرى ، يحدد الشعور

---

(١) أنظر كلمات ابن سيناء التى سبق ذكرها عن استنتاج أولوية الذاتيـــة من الفعل •

(٢) لاحظ أن كلمات سارتر هنا قائمة على أساس فلسفة هيوم كما سنرى مع أنه يأخذ على ماركس أن مفهومه يفتح الطريق أمام هيوم • وهو يبرر رأيه بأن ارجاع الحقيقة الى الذاتية هو الطريق الوحيد للرد على هيوم • ومع ذلك فنظرية ارجاع الحقيقة الى الذاتية تعتمد على اعتراضات هيوم على الموضوعية –

المقام فطريا لأفراد الناس كانعكاس بسيط ـ وهو ما يؤدى الى مثالية شكية . (أى أن كلمة ماركس تفترض علما فطريا بالحقيقة الموضوعية تحدد على أساسها المادية ، وبذلك تكون مثالية . وكلمة لينين تستخدم هذا الأساس الفطرى المثالى لتحكم بأن المعرفة مجرد انعكاس تقريبى، وبذلك تكون مثالية تشكك فى الحقيقة). ويصل كل من هذين المفومين الى تحطيم العلاقة الواقعية بين الانسان والتاريخ ، طالما أن المعرفة فى المفهوم الأول نظرية خالصة أو نظرة من لا موقف Non situé ، وطالما أنها فى الثانى مجرد سلبية . وفى المفهوم الأخير لا يبقى مكان للتجريب . لا تبقى سوى تجريبية شكية . ويتبخر الانسان . ويصبح من المستحيل الرد على هيوم . فصانع التجارب فيها متعال على نظام التجارب . ولا محاولة للربط بين الاثنين فى نظرية جدلية للانعكاس ، لأن التصورين هما فى جوهريهما مضادان للجدل . هذان المفهومان للمعرفة ـ الاعتقادية ، والمعرفة المزدوجة ـ كلاهما معا مفهومان متخلفان عن الماركسية . (حتى نظرية ماركس متخلفة عن الماركسية) وعندما تجعل المعرفة من نفسها ضرورية ، وعندما تقيم لنفسها بناء فطريا ضد أى خلاف ممكن ، دون أن تحدد قط مرماها أو حقوقها ، فهى تقطع نفسها عن العالم ، وتتحول الى مذهب شكلى . وعندما ترد الى مجرد تحديد نفسانى فسيولوجى (أى عند لينين) نفقد طابعها الأول ، وهو العلاقة بالموضوع ، لتتحول هى نفسها الى مجرد موضوع للمعرفة . (أى أن مفهوم لينين يتحول الى معرفة للمعرفة).

« وفى حركة التحليلات الماركسية ، وخصوصا فى عملية التركيب الشامل totalisation (نظرية سارتر عن الصياغات الكلية) ، وكذلك أيضا فى ملاحظات ماركس عن الجانب التطبيقى العملى للحقيقة والعلاقات العامة بين النظرية والتطبيق ، سيكون من السهل أن نجد عناصر نظرية للمعرفة « واقعية » لم يطورها أحد أبدا . فالشىء الذى نستطيع أن نقيمه انطلاقا من هذه الملاحظات المبعثرة ، هو نظرية تحدد « موقف » المعرفة « فى » العالم ، وتحددها فى سلبيتها . واذ ذاك فقط نستطيع أن نحذف الانعكاس بوصفه وسيطا مضللا لا فائدة منه . (١) واذ ذاك نستطيع أن نقدم الحساب

---

(١) افترض سارتر ان نظرية انعكاس الواقع المادي فى المعرفة ، معناها أن الانسان يعرف هذا الانعكاس بدلا من أن يعرف الواقع . وبهذا المعنى أصبحت المعرفة =

عن هذا الفكر الذى يضيع ويغترب فى مجرى الفعل ، ليجد نفسه ثانية فى وبواسطة الفعل نفسه . والاسم الذى نطلقه على هذه السلبية الموضوعة فى موقف ، بوصفها لحظة فى الفعل ، لن يكون سوى اسم واحد ، هو الشعور . فهناك طريقتان للوقوع فى المثالية : طريقة تتكون من اذابة الواقع فى الذاتية ، والثانية انكار كل ذاتية واقعية لحساب الموضوعية . والحقيقة هى أن الذاتيـــة ليست كل شىء وليست لا شىء . انها تمثل لحظة من العملية الموضوعية ـ عملية استبطان الخارج . وهى لحظة تستبعد نفسها باستمرار ، لتتولد من جديد باستمرار أيضا . واذن فكل لحظة من هذه اللحظات العابرة التى تنبثق فى مجرى التاريخ البشرى والتى ليست أبدا الأولى ولا الأخيرة تعيشها الذات فى التاريخ كنقطة بدء . (١) فالشـــعور الطبقى ، ليس مجرد التناقض المعاش الذى يحدد موضوعيا طبيعة الطبقة المنظور اليها ، بل هو هذا التناقض بعد تجاوزه بواســـطة الفعل ، ومع الاحتفاظ به وانكاره فى نفس الوقت بواسطة العقل أيضا . (أى أن الذات من خلال العقل تشعر كل لحظة بالتناقض الطبقى شعورا يحتويه كحاضر ويتجاوزه بالرفض كمســـتقبل) لكن هذه السلبية الكاشفة ، وهذه المسافة داخل القرب المباشر ، هى بالذات التى تقيم ما تسميه الوجودية « الشعور بالموضوع »،

= مزدوجة ، وأصبح هناك طرف ثالث بين المعرفة والاشياء وتعتمد مناقشة سارتر على الرد على هذا الافتراض الغريب . فقد استنتج من كلمة «الانعكاس» ان هناك شخصا ينظر فى مرآة ، وشيئا ينعكس عليها ، وصورة منعكسة يراها . شىء وصورة وناظر للصورة . بل كان من الممكن أن يتصور اربعة أطـــراف: شىء ومرآة وصورة وناظر . لكن نظرية الانعكاس تستخدم هذه الكلمة المجازية للتعبير عن طرفين فقط ، العقل البشرى من حيث هو مرآة وصور وناظر ، وأمامه الشىء الخارجى . والا فأين هو الطرف الثالث الذى يحذفه سارتر؟ أين هو الانعكاس الذى يتميز عن المعرفة والذى تصل المعرفة من خـــلاله الى الاشياء؟ ان فكرة سارتر هذه تشبه فكرة متصوفة العصور الوسطى الذين كانوا يزعمون أن هناك عارفا ومعرفة وحقيقة الهية ، وان المعرفة العيانية لا تتحقق الا فى المرتبة العليا من المكاشفة حين يتحد القلب بالحقيقة فلا يـــكون بينهما وسط ، وشبيه بذلك أيضا نظرية برجسون فى العيان الذى يحقق « المزواجة » بين العقل والمدرك . وفلسفة سارتر تأخذ بمنهج العيان أيضـــا لكنه فى كتابه الاخير يضمه داخل الفعل الذاتى .

(١) لاحظ أن سارتر يعود هنا الى فكرته القديمة عن الاعدام المتجدد للذاتيـــة ، وانبثاق الشعور كل لحظة ، بوصفه نقطة بدء لا أساس لها ولا ارتكاز .

وفى نفس الوقت « الشعور غير الموضوعى بالذات » (١) •

ورغم محاولات التوضيح فى الكلمات السابقة ، فيجب الاعتذار للقارىء عن هذه اللغة المعقدة • ولننظر الآن فى الأفكار التى احتوتها ، والتى يمكن تلخيصها فيما يلى :

١ ـ عندما تحدث ماركس عن وجود الطبيعة فى الخارج ، افترض بذلك مبدأ فطريا لاأساس له من التجربة أو العلم • ومادام يبنى فلسفته على مبادىء فطرية ، فهى اذن فلسفة مثالية وليست مادية • والا فمن أين جاء ماركس بهذا المبدأ الذى يتكلم عن مادية العالم ؟

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مشكلة الذات والموضوع • لكن الحقيقة أن ماركس لم يطلق حكمه دون تأسيس ، بل انه ساق مئات الصفحات ليثبت أن مسألة مادية العالم مستقرأة من الخبرة الاجتماعية للبشر والخبرة الفردية ونتائج العلوم وعلى محك التطبيق العملى • فاذا كان سارتر ـ شأن فلاسفة التجريبية والتحليل اللغوى ـ يرفض هذا الاستقراء ، فيجب اذن أن يناقش مبدأ مادية العالم من حيث « مبررات » استقرائه ، دون أن يقول ان ماركس أطلقه كمجرد افتراض يتضمن فكرة فطرية مسبقة ، لكن رفض هذا المبدأ معناه رفض الحقائق التى يقررها العلم عن وجود العالم قبل ظهور الحياة والانسان • فاذا جاز أن يقال ان العلم لا يقرر « من أين » تأتى المعطيات المباشرة فى التجربة الحسية (وهل هى معطيات من أشياء فى الخارج أم مجرد اثارات تهبط من السماء أو بدون سبب) ـ اذا جاز افتراضنا أن يقال ذلك عن التجربة المباشرة ، فالفلسفة المثالية لن تجد أى تفسير غير مادى لرأى العلم فى وجود الطبيعة قبل ظهور الجهاز الحسى للانسان ، اللهم الا اذا أنكرت صراحة نتائج العلم • وهذا ما لم يفعله سارتر •

يقول :

« أين توجد اذن ـ المادة ـ أى المجرد من الدلالة ؟ لا توجد فى

---

(١) نقد العقل الجدلى ص ٣٠ ـ ٣١ • والكلمات بين الاقواس خلال النصليست لسارتر •

أي مكان . فالمادة لا يمكن أن تكون مادة الا ازاء الله أو ازاء المادة الخالصة ، وهذا شيء غير معقول . » (١)

وهذه نفس فكرة الشيء « في ذاته » في الوجود والعدم ، وهو نفس الرأي الذي قاله ميرلو بونتي في تحليله اللغوي السابق. انه يميز بين « وجود » المادة ومعرفة « المادة » ، ويفترض أن الوجود معرفة ودلالة . واذن : اما أن يكون وجود المادة متوقفا على وجود الانسان الذي يعرفها (ومعنى ذلك أننا لا نستطيع الكلام عن وجود سابق على ظهور العقل الانساني) ، واما أن يكون وجود المادة منذ القدم متوقفا على وجود عقل آخر يدركها هو العقل الالهي واذن: فمادية العالم ــ بتعبير الوضعية المنطقية ــ افتراض ميتافيزيقي وبتعبير سارتر « ميتافيزيقا اعتقادية » (٢) .

٢ ــ بعكس ماركس الذي يتكلم عن الطبيعة الخارجية كأنه يقف في مكان مرتفع ، يجعل لينين معرفة الانسان بالعالم مجرد انعكاس تقريبي . فنظرية المادية الموضوعية ، تتناقض مع نظرية الانعكاس التقريبي النفساني الفسيولوجي ، الذي يصبح بذلك انعكاسا ذاتيا . ونظرية لينين ليست فقط نظرية ذاتية ، بل هي أيضا نظرية تشكيكية ، لأنها تقول ان هذا الانعكاس تقريبي وليس « طبق الأصل » . ثم اذا كانت المعرفة مجرد انعكاس ، فمن أين يجعل لينين نظريته هذه حكما موضوعيا ؟

وهنا نجد أنفسنا أمام الفكرة القديمة في الفلسفة عن « سجن الجسد » أو « سجن الحواس »، وفكرة أفلاطون التي اعترف برتراندرسل بتهافتها . فاذا كانت معرفة العالم تتم « من خلال » الجهاز العصبي النفسي ، فهي اذن ليست معرفة مباشرة . ويجب أن يفلت الانسان من هذا « الحاجز » ليصل الى المعرفة بدون أن يقال « من خلال » . ومنذ ألف عام اخترع ابن سينا أسطورة مغامرات الحمامة البيضاء (الروح) التي تصارع من أجل الافلات من قيود الجسم والحواس .

وتنحل المشكلة اذا فهمنا المعرفة كعملية واقعية يحدد العلم سماتها ، لا كفكرة عقلية مجردة . فالمعرفة نشاط نفسي عصبي .

---

(١) نقد العقل الجدلي ، ص ٢٤٧ .

(٢) نقد العقل الجدلي ، ص ١١٠ .

فهى نشاط فى الحواس الظاهرة والداخلية ونشاط فى الجهاز العصبى المركزى • فكيف يمكن اذن أن نتحدث عن « معرفة » بدون هذه الأشياء جميعا ؟ واذا كانت الحواس والجهاز العصبى هى حواجز امام المعرفة لا وسائل لتحقيقها ، فما هى اذن هذه الوسائل المطلوبة ؟

ان المتصوفة يبررون أفكارهم بافتراض أنواع أخرى من مراتب المعرفة القلبية والوجد والاتحاد بالحقيقة • أما سارتر ، فهو يحل مشكلة سجن الحواس بطريقة الوضعية المنطقية • هو يعترف ضمنا بهذه الفكرة القديمة عن سجن الحواس أو سجن الذاتية ، لكنه يرفض أية محاولة « للفرار » من هذا السجن ، لأنه لا يوجد مكان آخر « خارج » السجن • والحقيقة ان « داخل » السجن يفترض بالضرورة وجود « خارج » السجن • وأفلاطون وابن سينا أكثر اتساقا فى أساطيرهما عن محاولات الروح للافلات من السجن شوقا الى حقيقة قائمة خارجه •

والجهاز العصبى والنفسى ليس حاجزا عن المعرفة ، لكنه أداة المعرفة • وهو أداة من حيث أنه جزء من العالم المادى الذى تطور عنه ، يملك القدرة على أن يقوم بدور يشبه دور المرآة فى التقاط تأثيرات هذا العالم الذى هو جزء منه • فليس هناك اذن ذات توجد « هنا » وموضوع يوجد « هناك » وانعكاس يوجد فى مكان ما بين الاثنين • واذن فلا معنى للمطالبة بالربط بين ثلاثة أشياء وهمية منفصلة • بل هناك ببساطة واقع مادى هو الجهاز العصبى المركزى يمارس ويستقبل التأثير من الأجزاء الأخرى للواقع المادى • وهذا التأثير المتبادل الذى يجرى فى كل ظواهر المادة ، يتم فى الجهاز العصبى المركزى للانسان بطريقة شديدة العمق والتعقيد ، من حيث ان هذا الجهاز أرقى نتاج لتطور الوجود المادى ، وهى الطريقة التى تنتج عنها ظاهرة نوعية جديدة اسمها « الشعور » • فاذا كان سارتر يريد أن يجعل السائل والمسئول والسؤال وحدة واحدة كما قال أكثر من مرة ، فلن يتم ذلك باستبعاد الواقع المادى ليبقى عالم الذاتية ، بل تتحقق الوحدة علميا بافتراض الوجود كله واقعا ماديا •

أين التعارض اذن بين كلام ماركس عن مادية العالم الخارجى، وكلام لينين عن انعكاس هذا العالم المادى ؟ ولماذا لم يذكر سارتر

عشرات الصفحات التى تكلم فيها ماركس عن انعكاس العالم المادى ، وتكلم فيها لينين عن مادية العالم الخارجى ، حتى يكتشف تعارضا جديدا فى الاتجاه العكسى ؟!

ثم أين الشك فى فكرة « الدقة التقريبية » ؟

تقدم المادية الجدلية فى هذا الموضوع نظرية هامة ، هى نظرية « الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة » ٠ (١) وهذه النظرية التى لم يسمع عنها سارتر تستهدف بالتحديد رفض الشكية التى تتحدث عن نسبية الحقيقة ، ورفض الاعتقادية التى تفترض المطلقات فى الحقائق ٠ فالمعرفة تصل الى حقائق تقريبية ، لكنها تتقدم باستمرار نحو مزيد من الدقة والتحديد ٠ وكل معرفة علمية تحوى جانبا من القصور أو الخطأ النسبى يتضاءل مع التقدم التاريخى ، وتحوى جانبا من الصواب لا يتغير مع الزمن ٠ وهذا هو المعنى البسيط للدقة والتقريب أو الاطلاق والنسبية ٠

٣ ـ فى مقابل كلمات ماركس ولينين عن المادية والانعكاس ، يقدم سارتر فكرته عن الفعل praxis ٠ وهنا يتخذ سارتر اتجاها برجماتيا ذاتيا ، يشبه فى بعض الجوانب برجماتية برجسون. وبدلا من أن يتحدث عن الذات « كجزء » من الواقع المادى ، يقول أن الذات « توجد فى موقف » ، أو « تجد نفسها منغرسة فى موقف (كأنها الورقاء التى تهبط من المحل الأرفع) والموضوع أو الوقائع التى تتعامل معها الذات ، هى صياغات أو تركيبات شاملة totalités تصوغها أثناء الفعل praxis ، فالمعرفة أو الحقيقة تتحدد اذن « فى » هذه الصياغات ، لكنها تحمل معها « الشعور بالذات » ٠ وهذا هو الفرق بين برجماتية سارتر وبرجماتية وليم جيمس٠واذا كانت البرجماتية غير الذاتية تجعل النجاح غاية للفعل الصحيح ، فالنجاح أمر نسبى ، ويمكن أن يكون « تحقق » الفعل فى حد ذاته نجاحا عند البرجماتية الوجودية ٠ المهم اذن أن الموضوع والحقيقة ، يتحددان « فى » صياغات الفعل نفسه ٠ وهنا لا يصبح التطبيق العملى علاقة بين الذات والموضوع تنكشف من خلاله الحقيقةالموضوعية

---

(١) أنظر تحليل الكتاب لهذه النظرية فى تعليقاته كتاب « المادية والمثالية » من من ص ٢٢٥ الى ص ٢٣١ ٠

بل يصبح هو نفسه تركيبا للحقيقة (١) . فالفعل يصوغ التركيبات الشاملة ، والحقيقة تتضح داخل هذه التركيبات .

واذا كانت « الضرورة » هي قانون الواقع المادى ، فهذه التركيبات ليست ضرورية . ويستخدم سارتر فى كتابه الأخير كلمة « الضرورة » التى عبر عنها فى الوجود والعدم بكلمة «الحرية المقضى بها » . لكنه يقصد بهذه الضرورة ، اكتشاف الذات لحدود أفعالها . فالضرورة هنا جدار يصدم رأس الانسان ، وليست حتمية موضوعية تتيح له فهم الواقع . ومع ذلك ، فلولا الضرورة لما استطاع الانسان أن يكتشف حقائق الطبيعة وان يخترع بذلك الوسائل التى تستخدم هذه الضرورة لتحقيق الأهداف المطلوبة . والا فكيف كان الانسان يستطيع أن يكتشف ويستخدم قوانين الذرة مثلا ، اذا كانت ذرات المادة تجرى على هواها لا تحكمها ضرورة موضوعية ، بل تحكمها صياغات ذاتية ؟ واذا لم تكن هذه الصياغات محتومة بالضرورة الموضوعية ، فما وجه الاستحالة فى أن تتخذ أى شكل كان ؟ وما هو أساس هذه « الحدود النهائية » التى تتحدث عنها الوجودية ؟

يقول سارتر :

« ان الضرورة كتتابع فى الخارج ، ليست سوى الروح تنتج وتكتشف حدها الخاص ، أى تنتج وتكتشف استحالة التفكير فى الخارج . لكن اكتشاف الفكر كاستحالة هو بالدقة عكس التصور العقلى intellection ، طالما أن التصور العقلى يجب أن يكون ادراكا لشفافية الواقع فى الفعل العقلى » (٢) .

وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة سارتر القديمة عن الامكان المنطقى للضرورة ، تحت اسم « الشفافية العقلية للواقع » . وترتبط بهذه الفكرة نظريته الجديدة فى التمييز بين ما يسميه المذهب العقلى rationalisme وما يسميه المثالية العقلية intellectualisme

والمذهب العقلى فى المادية الجدلية يعنى الاعتراف بأن كافة

---

(١) وهذا ما يسميه سارتر « تركيب التركيبات الشاملة » Totalisation de totalités

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ١٦١ .

الظواهر وترابطاتها وقوانينها قابلة للمعرفة الموضوعية ، أي المعرفة التى تكتشف ضرورتها الخارجية . فاذا قلت مثلا ان الحديد يتمدد بالحرارة ، فأنت تقرر بذلك واقعا موضوعيا اكتشفه العقل البشرى كضرورة مادية فى الخارج ، لا كتركيب ذاتى صاغه جهاز الادراك فى الانسان . فهذا الجهاز لا يشبه المنظار الملون الذى تحدث عنه كانط - بمعنى أنه لا يضيف ألوانه الخاصة على الأشياء - لكنه ببساطة « يكتشفها » بدرجات متفاوتة من الدقة . وهذا المذهب العقلى الموضوعى هو الذى يرفضه سارتر . وهو لا يرفضه لحساب مذهب عقلى مثالى مطلق ، من نوع مثالية هيجل، لكن لحساب « لا أدرية تجريبية » . أنه يرفض وحدة المادة والفكر سواء عند ماركس أو عند هيجل ، ويقدم بدلا منها وحدة التركيب الشامل الذى يصوغه الفعل الذاتى دون أن يكون تعبيرا عن « الوجود فى ذاته » . فالمذهب العقلى عند سارتر لا يفسر المادة بالفكر ولا يفسر الفكر بالمادة ، ولا يعترف الا بالتركيبات الشاملة التى تفسرها حركة التجربة الذاتية ، أو الفعل الذاتى . فالعقلانية عنده يجب أن ترد كل شىء الى الذات . فاذا نجحت المادية الجدلية فى أن ترد الضرورة وجدل الطبيعة الى الذات ، فقد نجحت فى أن تكون عقلانية . أما اذا وقفت عند نقطة معينة وقالت : « هى هكذا وليست غير هذا » ، فقد انقلبت على نفسها ووضعت حاجزا يقف عنده العقل ، أى حاجزا لا عقليا . وهى تجعل من هذا الحاجز « مبدأ » عقليا افتراضيا ، أى مصادرة لا مبرر لها . ومن هنا تستحق أن تسمى أيضا «مثالية عقلية» intellectualisme .(١)

وسارتر يبدأ من أفكار هيوم وكانط التى تقرر أن الشىء فى ذاته غير معروف . وهيوم وكانط يتفقان فى هذه النقطة ، رغم أن هيوم يأخذها مبررا لرفض هذا الشىء فى ذاته طالما أن « الروح لا تصل الا الى الصورة أو الادراك » ، بينما كانط يأخذها مبررا لافتراض المقولات الأولانية transcendentale التى تتشكل فى داخلها معطيات الشىء فى ذاته . وسارتر يأخذ هذه النقطة أيضا ويطلق عليها فى كتابه الأخير اسما جديدا هو « المادة العاطلة» l'inerte ليستخلص أن الادراك والموضوعية والجدل وما الى

(١) يلاحظ أن برجسون إستخدم فكرة المثالية العقلية فى نفس الاتجاه الذى استخدمه سارتر .

ذلك ، كلها مقولات للتركيبات الشاملة التى يبرزها الفعل أو التجربة الذاتية . واعتراضات سارتر على المادية الجدلية والحقيقة الموضوعية هى ـ دون استثناء ـ اعتراضات اللاأدرية agnosticisme عند هيوم وكانط وبعد ذلك فلاسفة التجريبية النقدية (ماخ) والوضعية المنطقية (جماعة فيينا) . ورغم ذلك فهو يرى أن ما يسميه « المثالية العقلية » فى المادية الجدلية ليست سوى تكرار لفلسفة المقولات الأولانية عند كانط . وهو بذلك يشير الى جانب فرعى فى فلسفة كانط ويتجاهل جوهر فلسفته (وهو الشىء فى ذاته) . ولو تناول كانط من هذه الزاوية ، لرآه رائدا لفلسفته هو فى التركيبات الشاملة ، متعارضا بشكل أساسى مع المذهب العقلى فى المادية الجدلية .

يقول :

« لا يوجد قط جدل يفرض نفسه على الوقائع كما تفرض مقولات كانط على الظواهر . لكن الجدل ـ ان وجد ـ هو مغامرة مفردة لموضوعها .. فالحركة الجدلية ليست قوة قادرة على التوحيد تكشف نفسها كارادة الهية وراء التاريخ . لكنها أولا نتاج ... والتناقض قبل أن يكون قوة محركة ، هو نتيجة . والجدل على المستوى الأنطولوجى (أى الوجودى) يظهر بوصفه النمط الوحيد للعلاقات التى يستطيع أن يقيمها فيها بينهم الافراد المحدد موقفهم وتركيبهم بشكل معين ، وأن يقيموها باسم تركيبهم هذا » (١)

فالجدل لا يوجد « فى الخارج » ، بل « فى الداخل » ، أى « بوصفه الفعل الخاص لفرد يتحدد بمغامراته التاريخية والشخصية » . (٢) « والفرد يكتشف الجدل كوضوح عقلى بقدر ما يصنعه ، وكضرورة مطلقة من حيث يفر منه ، أى من حيث يصنعه الآخرون . » (٣) « والمعرفة الجدلية لحظة من التركيب الشامل ... فالجدل نشاط تركيبى ، وليس له من قوانين سوى

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ١٣٣ .
(٢) ص ١٣٣ .
(٣) نفس الموضع .

القواعد الناتجة عن عملية التركيب الشامل التى تجرى » (١) ٠

ولهذا يقول انه « اذا وجد شيء ما يشبه العقل الجدلى ، فهو يكشف عن نفسه ويقيم نفسه فى وبواسطة الفعل الانسانى عند أناس موضوعين فى مواقف ٠٠ وباختصار اذا وجد شيء ما يشبه المادية الجدلية ، فيجب أن يكون مادية تاريخيــة ، أى مــادية للداخل » (٢)

« هكذا تقوم المعقولية الجدلية على معقولية كل تحديد جديد لتركيبة شــاملة ســلوكية » (٣) ٠ ذلك أن « قطاع النشــاط التركيبى هو التــاريخ البشرى » (٤) ٠ أما الجـدل المفـروض على الانسان من الواقع الخارجى فهو « جدل السلبية » (٥) ، طالما أنه ليس نتاجا يصوغه الانسان بفعله الفردى ٠

وهنا يحدد سارتر صراحة طبيعة الجدل الوجودى ، ويسميه « التجربة النقــدية » (٦) ، من حيث انه نقيض الجـدل المادى ٠ فالجدل المادى يبدأ من انتاج وسائل الانتاج الى تركيبات الجماعات ثم التناقضات الداخلية ثم أنواع البيئة ثم نشاط الفرد ٠ وعلى عكس ذلك « تبدأ التجربة النقدية من المباشر ، أى من الفرد الذى يصل الى أداء الفعل الخــاص به » ، وتنتقل من ذلك الى البحث عن التركيبة الشاملة لعلاقاته العملية مع الآخرين ثم تركيبــات الجماعات ، وأخيرا تصل الى « الانســان التــاريخى » أى التاريخ البشرى (٧) ٠

ويحتاج الأمر الى مزيد من المناقشة لنفهم أعمـــاق موقف سارتر من الموضوعية ، أعنى انكاره لأية فلسفة تقول بوجود الواقع

---

(١) ص ١٣٩ ٠
(٢) ص ١٢٦ ٠
(٣) ص ١٥٠ ٠
(٤) ص ١٤١ ٠
(٥) ص ١٥٤ ٠
(٦) ص ١٤٣ ٠ ويلاحظ فى هذا التعبير أن انكار موضوعية الموانع الخارجية تمثل نقطة اتفاق فى التفكير وفى التعبير أيضا ، بين سارتر وأصحاب المذهب التجريبى النقدى « ماخ وبوانكاريه وغيرهما من رواد الوضعية المنطقية » ، وهم الذين خصص لينين لمناقشتهم كتابا يحمل هذا الاسم ٠
(٧) ص ١٤٣ ٠

الخارجي وقوانينه مستقلا عن وجود الانسان وادراكه • وقد تناولنا عند الحديث عن وجودية الكوجيتو ، الأســـاس الشـــعورى أو الأنطولوجى لموقفه. لكنه فى مرحلته الجديدة ، يقدم أسسا منطقية وعقلية ••

فما هى على وجه الدقة اعتراضاته على الموضـوعية ، وما هو على وجه الدقة أساس نظريته الجديدة فى « المادة العاطلة » أو « الشيء فى ذاته » ؟

يرى سارتر أن العقل لا يستطيع أن يقدم « علاقة » شفافة أى لا يستطيع أن يحول العلية والترابط الواقعى الى فكرة منطقية ولا يستطيع أن يقدم تبريرا لواقعية الواقع •

فالتبرير الوحيد عند سارتر (أى بعبارة أخرى الحالة الوحيدة المقبولة لانعدام التبرير) هو ارجاع كل شيء الى التلقائية الذاتية، أو الاختيـــار الاســـقاطى بدون نقطة ارتكاز ، أو الفعل praxis فاذا كان لابد أن نقول عن الواقع الخارجى « انه هكذا وليس غير هذا » ، فهذا التقرير يعنى عجز العقل عن التفسير • وهى اذن مصادرة أو افتراض لا عقلى • وهذا الافتراض يتحول فى نظره الى تقرير معقول ، حين ننســبه الى الذاتية — أو الفعل الذاتى — ونقول : « ان الفعل يجرى هكذا وليس غير هذا » .

يقول :

« كل الجدل التاريخى يقوم على الفعل الفردى ، من حيث أن هذا جدلى بالفعل .» (١)

فالمبدأ الوحيد الذى لا يقبل التبرير ولا التفسير العقلى دون أن يتحول الى مبدأ لا عقلى ، هو الذاتية . واذا تمسكنا بأن نسأل سارتر : لماذا هذا ؟ فسوف نجد أنفسنا مرة أخرى بين صفحات الوجود والعدم والأنطولوجيا الظاهراتية القديمة .

وفى رأيه أن اثبات « الاستحالة فى الخارج » لا يبرر الضرورة بل يبرر الامكان . (٢) فاذا ثبت أن الحديد يستحيل أن يتمدد بالبرودة ، فكل ما تدل عليه هذه الاستحالة أن «س لا تحدث»،

---

(١) ص ١٦٥ •

(٢) ص ١٥٨ •

ولكنها لا تصل الى درجة اثبات أن « ص يجب أن تحدث » .

فما هو المطلوب اذن ؟

المطلوب أن يقدم العقل المادى « البينة l'évidence لظهور الجديد من القديم » (١) .

المطلوب أن يبرر « الرابطة الموضوعية بين الوقائع » ، لا أن يفترضها كرابطة موضوعية وحسب (٢) . وطالما أن العقل المادى لا يستطيع أن يصل الى هذه البينة المجردة أو هذا التبرير المنطقى ، فهو يكتفى بأن يقول « التجربة تقع » ، وهذه « قضية لا عقلية » (٣) .

هل تقول ان العلم يثبت لنا قوانين تطور الانواع قبل ظهور الانسان ، ومن ثم يثبت لنا مادية الجدل ؟

لكن ، لا . فالعلم لا يقدم لنا « العلاقة الشفافة » بين الظواهر المتتابعة . « ونحن نجهل ــ كيف ــ تظهر الحياة ، و ــ كيف ــ تتطور الانواع » (٤) .

كان الأشعرى والغزالى وهيوم يقولون : نحن نرى ب « بعد » أ ، لكن لا نرى علاقة « بسبب » . واذن فلا وجه للضرورة . أى يمكن أن تقع أ ولا تقع « بعدها » ب .

ويشير سارتر الى ما يسمى «التجربة الجدلية المتطرفة» عند جورفتش ، فيقول فى معرض الموافقة والتأييد :

« السيد جورفتش عالم الاجتماع ، حدد (هذا المذهب) تحديدا دقيقا ، بوصفه مذهبا تجريبيا جدليا متطرفا hyperempirisme dialectique . والمقصود هنا مذهب وضعى جديد يرفض أي مبدأ أولى (سابق على التجربة) . فلا يمكن أن نبرر عقليا الرجوع الى العقل التحليلى وحده ، ولا الاختيار غير المشروط للعقل الجدلى ، بل يجب أن نأخذ

---

(١) نفس المرجع .

(٢) ص ١٣٠ .

(٣) ص ١٣٦ .

(٤) ص ١٣٠ ــ ويضع سارتر هذه الاشارة الهامة فى حاشية الصفحة .

الموضوع كما يعطى نفسه ، ونتركه يتطور حرا أمام أعيننا . وهو نفســه الذى يملى علينا المنهج وطريقة التنــاول ... والشيء الذى يريد أن يشير اليه بهذا ، هو أن موضوعه — أى الوقائع الاجتماعية — تعطى نفســها خلال التجربة فى صــورة جدلية . فجدليتها هى نفسها نتاج تجربى ... تقوم على التجارب الماضية وتعانى خلال التجارب الحاضرة . » (١)

فى هذه الفقرة تظهر بوضوح فكرة التبرير والاتجاه الوضعى الذى يأخذ به سارتر فالجدل المادى يخــرج فى رأيه عن نطاق « التجربة المباشرة » ، ويخرج عن نطاق «الاستقراء العلمى». (٢)

لكن هل صحيح أن العقل المادى يخرج عن نطاق التجربة والاستقراء ، حين يقول « بسبب » بدلا من « بعد » ، وحين يكشف القوانين الموضوعية للواقع ؟

ان مشكلة العلية كانت قبل هيجل وماركس تؤرق أجفان الفلاســفة . فهى تواجه نفس حجج زينون الايلية القديمة التى أنكرت الحركة عندما قسمتها الى لحظات من السكون . ومعنى ذلك أن انكار الحركة يعنى بالضرورة انكار العلية ، وأن الادراك الصحيح للحركة هو ادراك صحيح للعلية . خذ مثلا ظاهرة تمدد الحديد بالحرارة . أنت تستطيع أن تقول كما قال هيوم : انا أرى الحديد يسخن ، ثم أرى « بعد ذلك » الحديد يتمدد ، لكن لا أرى العلاقة العلية بين الحدث الاول والحدث الثانى . والقضية بهذا الشكل صحيحة . وكذلك أيضا كان زينون يرى المســافة التى يقطعها الارنب كما يلى : نصف المســافة « ثم » النصف الآخر ، ونصف النصف الاول « ثم » نصفه الآخر ، وهكذا . أى كان يرى الأرنب فى النقطة « أ » ، « ثم بعد ذلك » ، فى النقطة « ب » . وأصبحت المشكلة الكبرى هى كيف يتخطى هذا الذى يسمى « بعد ذلك » .

وتنحل المشكلة ببساطة حين نتخلى عن افتراض «بعد ذلك»، فتصبح النقطة « أ » متصلة بالنقطة «ب» . واذن فلا مدعاة للمشقة والعذاب من أجل وصل حركة متصلة بالفعل ، ولم يكن

---

(١) ص ١١٧ .

(٢) ص ١١٨ .

انفصالها أو انقطاعها سوى افتراض وهمي مجرد . ونفس الشيء أيضا بالنسبة لتمدد الحديد . فليس هناك حادثان حتى تتعذب الفلسفة بالبحث عن وصلهما ، لكنه «حادث» واحد طويل متصل يبدأمن لا بداية وينتهي الى لا نهاية ، هو حركة الواقع المادى . وانما يقتطع الانسان ــ افتراضا ــ هذه اللحظة أو تلك ليتمكن من فهمها ودراستها . مجرد افتراض نظرى . تماما كما ينتزع القلب أو الأمعــاء من بطن الـــكائن الحى ليتمكن من تشريحــه ودراسته ، مع ان كل عضو من أعضاء الجسم لا يعمل ولا يعيش الامتصلاومرتبطابقية أجهزة الجسم . ومعنى ذلك أن ادراك العلية وادراك الضرورة ، هو ادراك لحركة الواقع المتصلة كما تكشف عنه التجربة العملية أو التطبيق ، وليس خروجا على التجربة والتطبيق . وهو ليس افتراضا لمصادرات أولية ، بل العكس هو الصحيح . فالتجربة المتطرفة أو الوضعية الجديدة هي التى تفترض انفصال الوقائع والاحداث ، ثم تنعى على الجدل المادى أنه يعيد اليها ارتباطها الواقعي ، وتطلب منه أن « يبرر » لها تصحيحه لافتراضها الخاطىء . والتبرير الوحيد لتصحيح الخطأ، هو الرجوع الى الاصل .

يقول هيجل عن العلية :

« المعلول ليس شيئا أكثر من ظهور العلة ... ان ما يقع ليس انتقالا خارجيا للعلية من حامل الى آخر ، لكن تحوله الى آخر هو فى نفس الوقت وضعه هو . »

ويعلق لينين على ذلك قائلا :

« العلية ــ كما نفهمها عادة ، هى جزء صغير من الترابط الكلى ، لكنه جزء من الترابط الواقعى الموضوعى لا الذاتى ... فالعلية هى فقط أحد تحديدات الارتباط الكلى . » (١)

فاذا كان لابد اذن من التمييز بين العقلانية والمثالية العقلية، فمن الواضح أن الفلسفة التى تبــدأ بانكار واقعيــة الواقع ، ثم تبحث بعد ذلك عن تبريرها ، هى التى تدخل فى المثالية العقلية المجردة ، وهى التى تفرض على الواقع منطقها النظرى الخاص،

---

(١) الملاحظات الفلسفية ، المجلد ٣٨ أعمال لينين ، الطبعة الانجليزية ، موسكو ١٩٦١ . ص ١٦٠ ــ ١٦٢ .

فى ضوء هذه الاشارة نستطيع أن نفهم نقطة الخلاف فى كلمات سارتر التالية :

« لو سألنا انجلز : لماذا توجد ثلاثة قوانين بدلا من عشرة أو واحد فقط (١) ؟ ولماذا تكون قوانين الفكر هى تلك لا غيرها ؟ ومن أين تأتى؟ وهل هناك مبدأ أعم يمكن أن تكون مترتبة عليه بالضرورة .؟ أعتقد أنه كان سيهز كتفيه ويقول مثل نيوتن : انا لا أضع الأسس للفروض ... هل يجب اذن أن ننكر وجود ارتباطات جدلية فى قلب الطبيعة غير الحية ؟ أبدا واقول الحقيقة انى لا أرى أننا فى الحالة الحاضرة لمعارفنا نملك وسائل الانكار أو الاثبات . فكل واحد حر فى أن ــ يعتقد ــ أن القوانين الفيزيائية الكيميائية تكشف عن عقل جدلى وفى الا يعتقد ذلك . فمهما يكن ، فالمسألة فى ميدان وقائع الطبيعة غير العضوية ، هى مسألة تقرير لما هو خارج حدود العلم . » (٢)

مبادىء الوجودية الجديدة

يتضح من العرض السابق أن المبادىء الاساسية لوجودية سارتر لم تتغير كثيرا فى مضمونها . ومع ذلك فقد تغيرت فلسفته جزئيا من حيث الموضوعات التى تناولتها ومنهج تناولها . وأتاح لها هذا التجديد أن تزداد ادراكا للدور الاجتماعى للانسان ، وأن تستخرج هذا الدور الاجتماعى فلسفيا ، بعد أن كان فى المرحلة السابقة اسقاطا معلقا فى الهواء لا يترتب على مقدمات فلسفية .

ويلخص سارتر فلسفته الجديدة فى ثلاثة مبادىء ، هى :

١ ــ « المعطى الذى نتخطاه كل لحظة بمجرد واقع اننا

---

(١) لاحظ ان لينين مثلااستخلص ١٦ قانونا للجدل عند هيجل « المجلد المذكور ، ص ٢٢١ ــ ٢٢٢ » أما ستالين فقد اقترح أربعة قوانين واقترح ليفيفر فى الماضى خمسة ــ وهكذا يتضح أن المسألة ليست مسألة عدد ، أو طريقة صياغة ووجهة نظر ، لكن المسألة هى التعبير بشكل أو باخر عن الحركة الواقعية للوجود .

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ١٢٨ ــ ١٢٩ .

نعيشه ، لا يرد الى الظروف المادية لوجودنا . فيجب أن ندخل فيه طفولتنا الخاصة ، وهى هذه التى تكون فى نفس الوقت ادراكا غامضا ـ خلال المجموعة العائلية ـ لطبقتنا ولظروفنا الاجتماعية، وتخطيا أعمى ومجهودا خائبا لانتزاع أنفسنا منها ، وتنتهى الى أن تصبح مسجلة فينا فى شكل شخصية . » (١)

وكان سارتر قد أشار من قبل الى دور الطفولة ، واعتبرها مظهرا لانطلاق العماء الشخصى فى بداية حياة الفرد . وهو هنا يعطيها مضمونا اجتماعيا ، بالتركيز على العنصر الاجتماعى فى تشكيل التلقائية فى الطفولة . لكنه يظل مجرد « امكان » يتحدد باتجاه اسقاط الذاتية فى أيام الطفولة . وهذا صحيح . فالوسط الاجتماعى من خلال الطفولة ليس أكثر من امكان قابل للتشكيل. لكن سارتر يرى أن تلقائية الطفولة العمياء تبدأ من « صفحة بيضاء » (٢) ومن ثم يرفض فكرة الحتمية عند فرويد . والحقيقة أن الشخصية تحوى من الجوانب الوراثية جزءا غير صغير ، يتمثل فى خصائص العمليات العصبية وسمات الجهاز العصبى المركزى ، كما تبين نظرية بافلوف فى « أنماط الشخصية » . ومن ناحية أخرى ، فان هذا الامكان لا يتحدد بعد ذلك بالتلقائية الذاتية ، بل يتجدد وفقا للعناصر الجديدة التى تضاف اليه فى مجرى الحركة الفردية والاجتماعية . ومن ثم تتفاوت قابلية الفرد للتغير وفقا للعناصر المكتسبة والعناصر الوراثية فى حياته ، على أساس القاعدة العريضة لحياة الطفولة .

يقول سارتر :

« لنذكر أننا نعيش طفولتنا بوصفها مستقبلنا . فهى تحدد الاشارات والادوار فى منظور مقبل . ولسنا هنا قط ازاء ظهور جديد ميكانيكى لحركة مرتبة آليا ، لأن الاشارات والادوار لا تنفصل عن المشروع الذى يغيرها » (٣) .

وبعبارة أخرى ، فان سارتر فى بحثه عن نقطة ارتكاز ، يميل فى المرحلة الجديدة الى النظر الى الطفولة بوصفها نقطة

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٦٨ .
(٢) الوجود والعدم ، ص ٧٣٠ .
(٣) نقد العقل الجدلى ، ص ٧١ .

الارتكاز المطلوبة (رغم أن هذه الطفولة باعتبارها نموذج التلقائية العمياء تبدأ من صفحة بيضاء) . ويتضح هذا المفهوم الجديد فى شخصيات مسرحية « سجناء الطونا » (عام ١٩٦٠) . فقد ظهروا جميعا بشكل أو بآخر سجناء « هوس الفطرسة » فى أسرة جيرلاش . ولهذا صحب الاب ابنه فرانز لينتحرا معا ، كتعبير عن مسئوليته فى تشكيل شخصية ابنه . وهذا على كل حال اقتراب جزئى من فكرة الحتمية فى السلوك البشرى .

٢ – « المشروع يجب بالضرورة أن يعبر مجال الممكنات الاداتية . »

ومعنى ذلك أن « الالتباس فى الفعل السياسى والاجتماعى ينتج فى أغلب الاحيان عن التناقضات العميقة بين الحاجات ودوافع الفعل والمشروع المباشر من ناحية ، وبين الاجهزة الجماعية للميدان الاجتماعى أى أدوات الفعل ، من ناحية أخرى . » (١)

« فالحركة الاصلية تنحرف بضرورات التعبير والفعل والتحدد الموضوعى لمجال الادوات ورواسب الدلالات القديمة والتباس الدلالات الجديدة . ومن هنا تقع على عاتقنا مهمة ، هى التعرف على الاصالة الاولى ... » (٢)

فالأصالة الاولى أو التلقائية الذاتية أو المشروع ، يمكن أن يتخذ أشكالا متنوعة ومنحرفة خلال تعبيره عن نفسه عمليا ، أى باستخدام أدوات الواقع . ومن هنا فاذا أردنا اكتشافه ، يجب أن نبحث عنه وراء هذه التعرجات التى تفرضها الحياة . وهذه الانحرافات تشكل التباسات تقبل أكثر من تفسير . لكن المستقبل هو الذى يفسر التباسات الحاضر . فالالتباس لم يعد مطلقا – كما كان يتصور كيركجور – لكنه أصبح مجرد تعبير عن الاختلاط فى التحقيق العملى للتلقائية . وفى هذه النقطة يقدم سارتر ما يسميه منهج « الذهاب والاياب » ، أو منهج التراجع والتقدم ، أو التحليل والتركيب . وهو منهج نفسانى مستمد من مدرسة الجشطلت فى علم النفس ، ولكنه مأخوذ هنا على المستوى الفردى والاجتماعى معا ، ينتقل من حياة الفرد (أو الحدث التاريخى

---

(١) نفس المرجع ، ص ٧٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٨٠ – ٨١ .

الجزئى) من حيث أنها تحوى كل دلالات العصر ، الى حياة العصر التى تحوى حياة الفرد (أو الحدث الجزئى) فى تركيبة شاملة .(١) ويطلق عليه سارتر أيضا اسم « المنهج الوجودى » . وهذا المنهج الوجودى هو القادر على استخراج جدل التاريخ من جدل الفعل الفردى . (٢)

٣ ـ « يتحدد الانسان اذن بمشروعه . فهذا الكائن المادى يتخطى دائما الشرط الذى صنع له ، وهو يكشف ويتخذ موقفه بالعلو عليه ... فتركيبنا الحقيقى هو هذا الانتاج الدائم للذات بواسطة العمل والفعل ... **وهذا الذى نسميه الوجود ، هو ... عدم اتزان دائم وانتزاع من النفس والجسم كله** . وهذه الطفرة نحو التحول الى موضوع ، لما كانت تتخذ أشكالا متنوعة وفقا للأفراد ، ولما كانت تقذف بنا خلال مجال الممكنات التى نحقق بعضها باستبعاد البعض الآخر ، فنحن نسميها أيضا الاختيار أو الحرية . » (٣)

ويناقش سارتر فى هذه النقطة المفهوم المادى ويتهمه بالميكانيكية ، قائلا :

« انهم يريدون أن يفسروا العمل الفكرى أو الفعل أو الموقف، بواسطة العوامل التى تحدد شروطه . ورغبتهم فى التفسير تخفى رغبة فى اذابة المركب فى البسيط وانكار نوعية التراكيب واحالة التغير الى الهوية . وهذا سقوط جديد فى الحتمية العلمية ... أما عندنا فالتناقض الرئيسى ليس سوى عامل يحدد ويقيم تركيب مجال الممكنات . وعلى العكس ، فيجب أن نسأل الاختيار اذا أردنا أن نفسرها بالتفصيل وأن نستكشف منها التفرد ... ان عمل الفرد وفعله هو الذى يكشف لنا سر تحديد شروطه . ان فلوبير باختياره للكتابة ، يكشف لنا معنى خوفه الطفولى من الموت وليس العكس ... فمن العبث أن نرد دلالة موضوع ما الى المادية العاطلة تماما لهذا الموضوع نفسه ، تماما كما لو كنا نريد أن نستنبط القانون من الواقع » (٤) .

---

(١) ص ٩٤ .

(٢) ص ١٦٥ .

(٣) ص ٩٥ .

(٤) ص ٩٥ ـ ٩٦ .

ومعنى ذلك أن الادوات ، أو الوقائعية ، ليست سوى المادة الخام العاطلة Pinerte التي تحقق الذاتية من خلالها اختيارها التلقائي بواسطة الفعل . ويظهر هذا الاختيار التلقائي الحر كمشروعات أو تركيبات شاملة أو صور كلية .

يقول :

« بمجرد أن يجتاز المشروع العالم المحيط به نحو غايته الخاصة ... فانه يوجد مجال الادوات حوله ليجعل منها تركيبة شاملة تقوم بدور الاساس للموضوعات المتفردة التي يجب أن تساعده في مهمته .. فالكثرة العاطلة تتحول الى تركيبة شاملة ، لأن الغاية توحدها بوصفها مجالا أداتيا » (١) .

وهكذا نجد أننا لم نبتعد كثيرا عن المبدا الذى عبر عنه سارتر فى « الوجود والعدم » قائلا :

« انى أدرك ذاتى كأصل أول لامكانى ، وهذا ما يسمى عادة باسم الشعور بالجريمة . »

***

بكل صراحة وحسم ، أدان سارتر الوجودية الفردية المنعزلة . أدان وجودية يسبرز وقال انه يرفض أن يساهم — كفرد — فى صنع التاريخ . فى صنع الاشتراكية . فاذا كانت الذات منغرسة دائما فى موقف ، واذا كان وجود الآخرين شيئا أساسيا كمرآة ترى فيها الذات نفسها (٢) ، واذا كان الفعل والنشاط « طبيعة » حتمية للذات ، واذا كان على الذات أن تلتزم بمشروعاتها التى يحددها الفعل والنشاط التلقائى ، فمن المحتوم اذن أن يلعب الانسان دوره فى التاريخ .

واذا كان هذا العصر قد أصبح عصر الثورات ، فقد أصبحت الثورة هى الموقف الذى تنغرس فيه الذات قبولا أو رفضا . واذا

---

(١) ص ١٧١ .

(٢) حتى فى مسرحية سارتر القديمة « الجلسة المغلقة » التى صدرت عام ١٩٤٣ ، كان جارسان مقتنعا بأن الجحيم هو الآخرون ، ومع ذلك رفض أن يغادر الجلسة عندما انفتح الباب المغلق ، لأن الفرد لا يرى نفسه الا فى مرآة الآخرين ، مهما كانت هذه المرآة قاسية .

كانت الاشتراكية هى الواقع الفكرى لهذا العصر ، فيجب أن تكون الوجودية انبثاقا ذاتيا داخل هذا الواقع .

وسواء كان هذا التسلسل متسقا أم غير متسق من الناحية الفلسفية ، فهو على كل حال ينقل الوجودية لأول مرة الى مستوى الفلسفة الثورية .

وفى مناقشة سارتر مع نافيل بعد محاضرته عن « الوجودية فلسفة انسانية » قال ان الالتزام الوجودى فى هذا العصر يختلف عن الالتزام فى عصر ماركس : فى ذلك العصر السابق كان التزاما بتحقيق الثورة فى عالم يخلو من أى حزب ثورى ، فأصبح التزاما بالتوضيح والنقد فى عالم يمتلىء بالاحزاب الثورية المنحرفة . وبعد أربعة عشر عاما ، اكتشف سارتر فى كتاب « نقد العقل الجدلى » انه يعيش عصر الالتزام الثورى .

ان وجودية سارتر وزملائه أول وجودية تسعى الى التكامل مع فلسفة العصر . أول وجودية تستهدف المشاركة الجماعية لا الانعزال الفردى المعادى للآخرين . أول وجودية تحاول أن تستخدم العقل « لتبرير » الذاتية . أول وجودية تتحول الى فلسفة ثورية .

لكن ، هل معنى ذلك أن النتائج المقبولة لوجودية سارتر ، تلغى قيمة الخلاف حول مبادئها الفلسفية الاساسية ؟

نعم ، ولا .

من الناحية العملية العامة ، يمكن أن يقال ان العبرة بالموقف العملى النهائى لا بالبدايات النظرية . وحين يقول سارتر انه يوافق على قول روجيه جارودى ان « الماركسية تشكل اليوم نظام احداثيات هو الوحيد الذى يسمح بتعيين وتحديد وضع أية فكرة فى أى مجال كان » (١) ، وحين يقول أيضا انه يقبل أفكار انجلز وجارودى بوصفها مبادىء موجهة للنشاط ، فان نقاط الخلاف بين الاتجاهين تتضاءل عمليا الى حد كبير . وما أكثر المكافحين السياسيين الذين ينطلقون من فلسفات متنوعة ، ليلعبوا أضخم الادوار على مسرح التاريخ .

---

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٣٠ .

ومع ذلك ، فالخلاف فى الأسس الفلسفيه لا ينتهى بالمواقف العملية . فاذا كانت التلقائية الثورية لشخصية سارتر تجعله يستخلص مهمة الكفاح الثورى من مبادىء « الوجود والعدم » ، فان وجوديين كثيرين قد يستخلصون منها مهاما معاكسة تماما ومعادية لنشاط سارتر نفسه .

حتى نظرية الاحتمال والضرورة ، هذه النظرية التى تبدو ذات طابع فلسفى خاص تلعب دور الاساس النظرى لمواقف الفردية والشك والانعزال . وسارتر نفسه كان يستخدمها فى هذا الاتجاه منذ عشرين عاما — فى مقاله مثلا عن « المادية والثورة » أو « الوجودية فلسفة انسانية » .

قال اذ ذاك :

« العالم الموضوعى عالم احتمالى . وكل نظرية سواء كانت علمية أو فلسفية هى نظرية احتمالية . فليس لدينا سوى عالم الاحتمالات هذا . واذن فمن أين يأتى اليقين ؟ »

وكان يقيم على أساس هذا المبدأ مذهبا من الشك فى الآخرين وفى الثورة وفى الالتزام الاجتماعى .

واليوم وقد أصبحت الوجودية فلسفة التزام ثورى ، يجب أن تتكامل نتائجها مع بداياتها . فالدراسة النقدية لمبادىء الوجودية، هى محاولة لاستبعاد الجوانب السلبية فى احدى الفلسفات الكبرى البارزة فى هذا العصر ، وهى محاولة فى اتجاه التكامل الذى تنشده أعمال سارتر الاخيرة .

اسماعيل المهدوى



الأسس الميتافيزيقية

لأنطولوجيا سارتر

بقلم

محمود رجب



الأنطولوجيا (علم الوجود) هي عند سارتر الوصف الفينومينولوجي (الظاهراتي) للوجود الذي يقسم الى مناطق هي : ماهو ــ لذاته (الانسان أو الشعور) ، وما هو ــ في ذاته (العالم أو المادة) ، وما هو ــ للغير (الانسان منظورا اليه من حيث علاقته بالآخرين) ، وما هو ــ علة ذاته . ويميز سارتر هذه الانطولوجيا بأنها وصفية محضة ، أي ظاهراتية ، ولذلك يحرص سارتر ــ منذ الصفحات الأولى من كتابه « الوجود والعدم » ــ على تحديد المقصــود بمصطلح الانطولوجيا فيقول : « وعلــم الوجود (الانطولوجيا) ســيكون وصف ظاهرة الوجود كما تتجلى ، أي دون وسيط » (ص ١٨ من الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، وسوف نشير اليها خلال هذا البحث) . ثم يقرر بعد ذلك أن «الانطولوجيا تحد بأنها تفسير (ايضاح) تراكيب وجود الموجود مأخوذا كشمول ، ونحن نحد بالأحرى الميتافيزيقا بأنها وضع وجود الموجود موضع تساؤل . ولهذا ــ وبفضل الامكان المطلق للموجود ــ فاننا متأكدون أن كل ميتافيزيقــا ينبغي أن تنتهي بـ « هذا هو كذا » أي بعيان مبــاشر لهذا الامكان » (ص ٤٩١) وعلى هذا ، فان مثل هذا البحث ــ الذي يتساءل عن أصل الوجود ــ ليس من اختصاص الانطولوجيا ، وانما هو وقف على الميتافيزيقــا وحدها . ان سارتر يطلق اسم الميتافيزيقا « على دراسة العمليــات الفردية التي أدت الى ميلاد هذا العالم بوصفه شمولا عينيا مفردا . وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا بالنسبة الى الانطولوجيا مثل التاريخ بالنسبة الى علم الاجتماع » (ص ٩٧٩) .

وكتاب « الوجود والعــــدم » هو في معظمـــــه « بحث في الانطولوجيا الظاهراتية » كما يدل على ذلك عنوانه الفرعي ، ولم يخصص سارتر للميتافيزيقا الا بضع صفحات في خاتمـــــة هذا

الكتاب . وستكون هذه الصفحات القليلة (من ص ٩٧٣ الى ص ٩٨٦) موضوع بحثنا التالى :

فيما يتعلق بأصل الوجود ، نجد ســـارتر يفرق بين أصل الوجود ـ فى ـ ذاته ، وأصل الوجود ـ لذاته . ففيما يختص بأصل الوجود الاول ، أى العالم ، نجد رأى سارتر واضحا وهو : « أن العالم بغير سبب ولا علة ولا ضرورة » ، ويطلق على الوجود الفعلى الخارجى اسم « المطلق الممكن » ، فهو مطلق لا بمعنى أنه ضرورى ، بل بمعنى أنه لا يمكن استنباطه ، وهو ممكن بمعنى أنه موجود ، لكن من الممكن ألا يوجد أيضـــا ، أى أنه مثل ممكن الوجود عند الفلاسفة الإسلاميين ، وهو ذلك الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .

لكن ، كيف يبرهن سارتر على أمثال هذه الآراء الجذرية ؟ ان حجته يقدمها لنا على النحو التالى : ان الموجود ـ فى ـ ذاته لا يمكن أن يضع نفسه موضع التســاؤل . انه موجود كثيف ، وصلب ، وثابت ، ليس فيه فجوات ، وبدون أى وعى أيا كان . أما الموجود ـ لذاته فهو ، على العكس ، يستطيع أن يضع الأسئلة عن الاصول ، أصول الاشياء ، وأصله هو ذاته . لكن الوجود ـ لذاته لا يكون الا لأن هناك موجودا ـ فى ـ ذاته ، فالموجـــود ـ لذاته لاحق على الموجود ـ فى ذاته ، الذى هو الموجود الحقيقى ، والواقعى ، والتام. بعبارة أخرى نقول : ان سارتر ينسب الى الموجود ـ فى ـ ذاته نوعا من الأولوية الانطولوجية، بدليل أنه كثيرا مايتحدث عن الوجود ـ لذاته كما لو كان ظاهرة ثانوية. فالشعور الذى ما هو الا الموجود لذاته ، هو شىء « آخر » غير الوجود ، ولا يجىء الى الوجود الفعلى الخارجى الا اذا كان هناك موجود ـ فى ـ ذاته . ومن ثم ، فالشعور نفسه ليس فى مقدوره أن يسبب أو يبرر الوجود فى ـ ذاته ، ذلك أن هذا الأخير « قبل » ماهو ـ لذاته ومتقدم عليه ، وبالتالى فهو بلا سبب ولا مبرر .

وواضح أن سارتر فى مثل هذا التأمل الميتافيزيقى ، يستخدم ـ بمهارته المعهودة ـ الفكرة الشائعة ، فكرة « ماهو ـ لذاته » ، فمنذ أن قرر ، دفعة واحدة وعلى نحو قاطع ، أن الوجود هو فقط ما هو ـ فى ـ ذاته ، وأن ما ـ لذاته ماهو الا « خواء » و « فراغ » ،

تتمثل قيمته كلها فى أنه يجعل الوجود ظاهرا وقابلا لأن يعرف ـ منذ هذا التقرير وليس ثم مكان لأى موجود آخر أيا كان ٠

صحيح أن سارتر افترض امكانية ثالثة (الى جانب امكانيتى : ماهو ـ لذاته وماهو ـ فى ـ ذاته) ، هى امكانية « موجود ـ لذاته ـ فى ـ ذاته » ، أى تركيب من الامكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليه اسم الله ، ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء وأن يمدنا بالاساس الميتافيزيقى للعالم ٠ وسارتر يطلق عليه اصطلاح اسبينوزا « الموجود ـ علة ذاته » ، لكنه سرعان ما استبعد هذا الاصطلاح بمجرد ما قرره وافترضه ٠ فما من شىء هناك مثل هذا « الموجود ـ لذاته ـ فى ـ ذاته » ٠ والسبب هو أن التوحيد بين الشعور والوجود الكثيف الصلب يؤدى الى القضاء على الشعور ذاته وانمحائه ٠ والواقع أن « رغبة » ما هو ـ لذاته ، كما تصورها سارتر ، رغبة غامضة، لأنه عندما يظل شعورا ، فانه ليظل «ناقصا» غير تام ، واذا ما حاول أن يصبح « ما هو ـ فى ـ ذاته » فانه ليحطم نفسه ٠

وموقف سارتر من مشكلتى أصل العالم ووجود الله (وهما مشكلتان ميتافيزيقيتان حسب اصطلاحه) نستطيع ايجازه على النحو التالى :

ليس ثم الا نوعان من الموجودات : الموجود ـ فى ـ ذاته والموجود ـ لذاته ٠ والموجود الواقعى هو ما هو ـ فى ـ ذاته (ولنرمز له بالرمز س) ٠ أما الموجود الثانى فهو الشعور الانسانى أو ما هو ـ لذاته ، الذى هو فى الواقع « سلب » للموجود الواقعى الحقيقى (ولنرمز له بالرمز ص) ٠ وس لا يمكن أن يكون هو الله ، لأنه كثيف وأصم وصلب ٠ وص لايمكن أيضا أن يكون هو الله ، لأنه فى أساسه وجوهره ، ناقص غير تام ، ويجىء ـ من الناحية الانطولوجية ـ بعد س ٠ وكذلك لا يمكن لمجموع س + ص أن يقدم لنا تصور الله ، لأن س + ص ما هو الا تحطيم لـ « س » ، فاله غير شاعر وواع لا يكون الها ٠

والنتيجة هى أن البحث عن أصل العالم ، بحث لا جدوى منه وخلو من كل معنى ٠ انه اهتمام لاضرر منه ، لكنه لا يفضى الى نتيجة أيا كانت :

والآن نستطيع أن نفهم ــ على نحو أوضح ــ هدف سارتر من أن يجعل الديالكتيك عنده يتعلق بالحكم السالب ، والتســاؤل ، والتحطيم ، ويتعلق على وجه الخصوص بسوء النية ، فسارتر يقصد أولا وقبل كل شيء الى أن يمزق هوية ما هو ــ لذاته ووحدته ، فهو يذهب الى أن المرء لكي يكون حاضرا لذاته معناه أن لا يكون نفسه تماما وكلية • أن تكون حاضرا الى نفسك يتضمن «عدم ــ التطابق» لأن ذلك يفترض الانفصال على نحو أو آخر ، بعبارة أخرى نقول : ان الانسان هو دائما على « مسافة » من ذاته ، فهو « موجود ــ لذاته » ولا يمكن أن يتطابق مع ذاته ، والا أصبح « موجودا ــ في ــ ذاته » • ونلاحظ نفس الاتجاه في تناوله للزمانية ، ذلك أن ما هو ــ لذاته ، هو ــ كما رأينا ــ لايمتلك ذاته تماما وكلية ، وانما هو يمد نفسه عبر الماضي والحاضر والمستقبل ، يعيش « في الزمان » ، أي على التوالي • وعلى هذا ، فان ما هو ــ لذاته ، ناقص أبدا ، ولن يكون كاملا على الاطلاق ، وما ديالكتيك سارتر الا برهنة مستمرة قصد منها تأكيد هذا « النقص » الأساسي ل « ما هو ــ لذاته » • ومن السهل اتخاذ الموقف الميتافيزيقي اذا ما تمت البرهنة على أن الشعور الانساني هو « العدم » وأن العالم هو « الوجود » •

ان مجهود سارتر هو في أساسه هجوم ضد الميتافيزيقــا ، أي ضد كل بحث في أصول الوجود • ولقد أصاب أحد الباحثــين حين قال ان مذهب سارتر قصد منه أن يكون دفاعا عن الالحاد • ومن المهم ــ في رأي باحث آخر وهو ولفرد ديزان ــ أن ندرك أن الحاد سارتر ينشأ عن تصوره لما هو ــ لذاته • فسارتر يعد فكرة الله حدا مثاليا لل « ما هو ــ لذاته » ، حيث يفترض أن كلا من التصورين المتنــــاقضين ، ما هو ــ لذاته وما هو ــ في ــ ذاته ، يتحدان ويوفق بينهما في تركيب يجمع بينهما ، وهذا مســـتحيل بالفعل • لكن المشكلة كلها هي ــ فيما يقول ديزان ، ما اذا كان تصور موجود أعلى يجب أن ينظر اليه على هذا النحو • فقد يكون من الصعب اثبات وجود الله ، لكن قد يكون من الجرأة القول بأن الله موجود ، وأنه من الواجب أن يكون ثمت مزيج من الســكون المادي والشعور الانساني ، أي موجود ــ لذاته ــ في ــ ذاته •

وقد لاحظ ديزان أن موقف سارتر الالحادي يتنــــاقض مع موقفه الابستمولوجي ، ففي الفصل الأول من « الوجود والعدم »

يقرر سارتر أن « ظاهرة الوجود تقتضي وراء ظاهرة الوجود » ، أي وجودا يكون شرطا لادراكي الحسي للظواهر . لكن المشكلة هي فيما اذا كان « الموجود ـ علة ذاته » أي الموجود الأعلى (الله) ليس هو الشرط لتفكيري مثلما يكون « الموجود ـ في ـ ذاته » المفارق للظواهر هو الشرط لادراكي الحسي الظواهري . وكل من الموجودين (أي « الموجود ـ في ـ ذاته » و « الموجود ـ علة ذاته ») يمكن أن ننظر اليهما على أنهما مشروعان للحاجات الانسانية ، فحاجتنا اليهما هي وحدها التي دفعتنا الى تقريرهما . ووضع كل « مشروع » منهما قبالة الآخر وضده ، لا يعني أن هناك أي فرق بينهما ، سوى أن أحدهما (وهو الموجود الأعلى) يحفظ ذلك الجزء من الحرية الذي يجعلني قادرا على تخيله ، أما الآخر (وهو الموجود ـ في ـ ذاته) فيقهره ويكبته . واذا كانت فنومنولوجيا سارتر تؤكد ما هو وراء الظواهر حتى لو لم يظهر بعد ، فلماذا لم يؤكد سارتر «وجود الله»؟ واذا كان الموجود المفارق للظواهر ليس هو « الشيء الحاضر في الشخص » ، بل هو بالاحرى « الشرط لكل تكشف » ، فما من سبب هناك يدعو الى انكار عملية تبحث عن فكر سرمدي بوصفه أساسا لتفكيري . وعلى هذا ، فثم عدم اتساق في أن يكون المرء فنومنولوجيا على طريقة سارتر وأن يكون في نفس الوقت ملحدا . (ولفرد ديزان : « النهاية الاسبانة » نيويورك ، ص ١٧٩) .

ان سارتر يعد نفسه ملحدا . لكن موقفه غامض ، وغير مستقر ، ويتسم بالتذبذب ، فهو مثلا يقول ما نصه : « ان الله قد مات .. ولقد حاول هيجل أن يستعيض عنه (أي عن الله) بمذهب شامل ، لكن المذهب انهار وتحطم ، وحاول كونت أن يستعيض عنه بدين الانسانية ، لكن الوضعية تحطمت أيضا وانهارت .. الله قد مات ، لكن الانسان مع ذلك لم يصبح ملحدا ، فصمت الموجود العالي ارتبط بدوام الحاجة الى الدين في نفس الانسان الحديث .. ولم يزل هذا هو الشيء الأعظم ، اليوم كما كان بالأمس .. الله صامت . وهذا مالا يمكنني أن أنكره ـ فكل شيء في نفسي يستلزم ويدعو الرحمن . وهذا ما لا يمكنني أن أنساه .. والواقع أن هذه التجربة يمكن أن نتبينها على نحو أو آخر عند أغلب المفكرين المعاصرين : فهي التعذب والمعاناة عند يسبرز ، والموت عند مالرو ، وعمل سيزيف اللا معقول عند كامي » .

بعد هذا النص لابد أن يتساءل المرء عما اذا كان الحاد سارتر ليس رفضا لله بقدر ما هو غياب لله · انه هنا يقترب من هيـــدجر الذى يسلم بأن اله عصرنا قد مات ، ولم يولد بعد الرب الجديد ، القادر على بث روح التواصل بين بني الانسان ، الواهب للوجود المعنى والجلال ، أى أننا فى انتظار الرحمن الجديد · وتلك نزعة لا أدرية ، تقول بغياب الله أكثر منها الحادية تقول بعدم وجود الله أصلا · لكن سارتر فى مواضع أخرى عديدة من رواياته ومسرحياته بل وتصريحاته ، يعلن صراحة عن موقفه الالحادى ، فهو يقول مثلا : « ان المسيحيين يبدءون من المصادرة التى تقول : « ان الله موجود » أما أنا فأبدأ من المصادرة التى تقول : « ان الله غـــير موجود » وهذا اعتراف واضح ، وله مغزاه حقيقة » ·

وأيا ما كانت الاسباب الحاسمة لالحاد سارتر ، ففى مقدورنا الاعتقاد بأن سارتر فى تأكيده ضرورة المطلق ولزومـه قد هذب وطور فكرة ذات جذور عميقة فى الطبيعة الانسانية · فلقد كان الفلاسفة والمتصوفة والشعراء أكثر من غيرهم وعيا بهذه الفـــكرة (فكرة المطلق) ، لكن كل موجود انسانى فى لحظات معينـــة من وجوده يستشعر نداء هذه الفكرة ، نداء المطلق · وقد اســـتطاع سارتر بمهارته الفائقة أن يخفف من وطأة هذا الجانب والحاحه · وهذا من حقه ، ومع ذلك فان القارىء لا يستطيع أن يتخلص من شعور بعدم الاستقرار أو القلق ، لأن سارتر خلق حاجة الى المطلق دون أن يقدم أى علاج أيا كان ــ فالانسان يرفع يديه عاليـــا الى السماء ، لكن ما من مجيب ، وما من اجابة · وهذا الشعور ســوف يزداد تعقيدا عندما نبحث أصل ما هو ــ لذاته ·

واذا كان البحث فى أصل العالم ، بحثا فارغا من المعنى ، فان هذا الحكم لا يمكن أن يقال على البحث فى أصل ماهو ــ لذاته ، لان ما هو ــ لذاته يتميز ــ فيما يقول سارتر ــ بأنه ينظر فى أصله ، لكن هذا البحث فى أصل ما هو ــ لذاته ، هو ــ كما سنتبين الآن ــ مهلك لأنطولوجيا سارتر ومهدد لها ·

فمن أين يجىء ال « ما هو ــ لذاته » ؟

« ان كل شىء يجرى كما لو كان ما هو ــ فى ــ ذاته ، فى مشروع لتأسيس نفسه بنفسه ، يعطى نفسه تغيير ماهو ــ لذاته »

(ص ٩٧٩) • وعلى الرغم من أن سارتر يقول : كما لو كان •• فان هذا مستحيل ، اذا كانت تعريفـــات المناطق الرئيسية في أنطولوجياه صحيحة ومتســقة وثابتة • فالموجود ــ في ــ ذاته ، والكثيف ، والصلب ، الموجود الغليظ في مذهب سارتر ، لا يمكن أن يخطط أو يهـدف الى أن يصبح « ماهو ــ لذاته • ان التناقض واضح ، وسارتر نفسه يضطر الى الاعتراف به ، فهو يقول : « ان الانطولوجيا تصطدم هاهنا بتناقض عميق ، لأنه بواسطة ما هو ــ لذاته تأتى امكانية الاساس الى العالم • فلكى يكون ماهو ــ في ــ ذاته مشروع تأسيس لذاته ، يجب عليه أن يـكون حضورا لذاته ، أعنى أن يكون شـعورا » (ص ٩٧٩) • وعلى هذا النحو ، يلوح أن مذهب سارتر لكى يفسر انحدار ما هو ــ لذاته من ماهو ــ في ــ ذاته ، وانبثاقه منه ، فلابد أن يرتكز على موجود ــ في ذاته يسلك ويجرى كما لو كان موجودا ــ لذاته •

وسارتر يؤكد مرارا وتكرارا أن التصور الذى يجمع بين ماهو ــ لذاته وماهو ــ في ذاته ، في تركيب واحد ، تصور مستبعد تماما • يقول : « ان الوجود الشامل ، الذى لا يمكن شق تصوره بهوة وقطع ، وهو مع ذلك لا يستبعد الوجود المعدم ــ المعدم لما هو ــ لذاته ، والذى وجوده سيكون تركيبا موحدا بين ما في ــ ذاته وبين الشعور ، ذلك الوجود المثالى سيكون مافى ــ ذاته المؤسس بواسطة ما ــ لذاته والمتأحد مع ما ــ لذاته الذى يؤسسه ، أعنى « الوجود علة نفسه » • ولكن لأننا اتخذنا وجهة نظر هذا الموجود المثالى للحكم على الموجود الحقيقى الذى نسميه «الكل» ، فانه يجب علينا أن نتحقق أن الواقعى مجهود مخفق لبلوغ مرتبة علة ــ ذاته (الموجود الاعظم ، الله) •• لكن الاشياء تـــكون كذلك بحيث أن ماهو ــ في ذاته وما هو ــ لذاته يطرد كل منهما الآخر طردا كاملا ، وبحيث تجعل مثل هذا التركيب المثالى مستحيلا • فـــكل شىء اذن كما لو كان ما هو ــ في ــ ذاته وما هو ــ لذاته يتجليان في حال تفكك بالنسبة الى تركيب مثالى ، لا لأنه حدث أن وجد اكتمال ، بل بالعكس لأنه دائما مشار اليه ودائما مستحيل (ص ٩٨٢) •

وعلى هذا ، فالمشكلة تظل قائمة بدون حل ، ذلك أن سارتر يعجز عن أن يقدم تفسيرا لأصل ما هو ــ لذاته دون أن يتخلى عن تعريفه لل « ماهو ــ في ــ ذاته » • لكنه يترك المشكلة للميتافيزيقيين

« كيما يقوموا بصياغة الفروض التى سوف تتيح لنا أن نفهم ظهور وانبثاق ما هو ـ لذاته من ما هـو ـ فى ـ ذاته » ، وهو يتسـاءل عما اذا كانت الحركة هى « المحاولة » الاولى لـ « ماهو ـ فى ـ ذاته» ليصبح ما هو ـ لذاته ، وأن يؤسس نفسه · ونحن أيضا نتساءل· لكن بعد ما قاله لنا عن تصورى : ماهو ـ لذاته وما هو ـ فى ذاته ، سوف نستخلص أن الميتافيزيقيين سوف يصمتون ويتمسكون بأحبال « اللامعقول » · « اننـا فى قلب اللامعقـول (حقا) ونحن نتساءل عما اذا كان سارتر قد حـكم على نفسه بأن يلف ويدور فى دائرة جهنميـة ، فى داخلها حصر نفسه بارادته » هكذا كان حكم جابريل مارسل على سارتر ·

وقد بين سارتر خلال تحليله الفنومنولوجى اخفاقات الفاعلية الانسانية ، فان ما هو ـ لذاته نقص ، وانتصاره على ما هو ـ فى ذاته اخفاق ، وعلاقاته مع الغير وهم · ويواجه فى خاتمة الكتاب تناقضا غير قابل للحل ، ويواجه تهديدا خطيرا لمذهبه الأنطولوجى ولقد كان من الممكن أن يكون التسليم بوجود الله منقذا لسارتر من الوقوع فى هذا التناقض ، باعتبار أن الله هو ذلك التركيب المثالى أو « الموجود ـ فى ذاته ـ لذاته » · لكن سارتر رفض الأخذ بهذه الفكرة ، فليس ثم اله عند سارتر · لقد اختار ، اختار رفض الله، ورفض الغير ، واختار لا معقولية وجوده الخاص ، واختـار الحضرة الكلية لموجود ـ فى ـ ذاته ، كثيف وغير قابل للتفسير · لم تعد هناك مشاكل أكثر من ذلك · وعلى هذا ، فان سارتر قد انحصر داخل طريق مسدود ساكن ·

الآن ، يستطيع المرء أن يفهم المقصود بما يسمى بالغثيان ، فالغثيان عند سارتر ، من الممكن أن يحدد بوصفه رد فعل أساسى يقوم به ماهو ـ لذاته ضد لا معقولية وجوده الخاص ووجود العالم· والفزع والضيق والاشمئزاز كلها أمور تتجلى فى الغثيان · « فما من موجود ضرورى يمكن أن يفسر الوجود الفعلى الخارجى ·· انه عفـوية (أو مجانية) تامة · الكل عفـوى ، هذه الحـديقة ، هذه المدينة ، وأنا نفسى · وعندما يحدث أن يتحقق المرء من ذلك وأن يحققه ·· فعندئذ يبدأ كل شىء يطفو ·· ذلك هو الغثيان » ·

وسط هذا الانهيـار الشـامل لجميع القيم الايجـابية تتبقى قيمة واحدة هى الحرية ، فالموجود الانسانى حر ، هو فى أساسه

حر تماما • وهذه الحرية لا تخدم أية قيمة أخرى ، انها قيمة مطلقة عليا • فأبطال روايات سارتر يختارون من أجل لذة الاختيار وحدها ولا يستخدمون حرياتهم من أجل قيمة أعلى : الحب مثلا أو الفعل • انها حرية وليست تحريرا ، ان صح هذا القول • وتحليل سارتر للحرية هو التحليل الذى يؤلف الأنطولوجيا الفنومنولوجية عنده• لكن ، هل الوصف الفنومنولوجي يكون وحده الفلسفة ؟ أو بعبارة أخرى ، هل تقف الفلسفة عند حد الوصف الفنومنولوجى ؟ • انه عندما يتم الوصف الفنومنولوجى الموضوعى الدقيق ، فان الفلسفة ذاتها لا يمكن أن ننظر اليها على أنها منتهية ، بل على العكس ، نحن نحتاج الى « مذهبـــة » لما قد جمعنـــاه على نحو وصـــفى ، والى استكشاف للحقيقة بواسطة تناول منطقى ـ استنباطى • ولاشك أن انطولوجيا سارتر محاولة للمذهبة ، لكنها تستبعد الاستكشاف بواسطة أى منهج آخـر غير المنهج الفنولنولوجى • ان ســارتر لم يســتعبد ـ من النــاحية الشكلية ـ الميتافيزيقا ، لـــكننا ـ كما رأينا ـ نجــــد أن القضايا والنتـــائج التى ترتبت على أنطولوجياه الفنومنولوجية تجعل من المستحيل اقامة بناء ميتافيزيقى على نحو استنباطى • فالقضية الاساسية يبدو أنها تلك التى تقول بأن مالا يظهر هو ـ فى حد ذاته ـ غير موجود ، ومن ثم يكون لدينا رفض صورى شكلى لتصورات مثل السببية والجوهر •• فعبـارة مثل : « ما من شىء وراء ما يظهر » أو « ما من شىء بالنسبة له جوهرى » فأمثال هذه العبارة التى قالها نيتشة تبدو ـ فى نظر سارتر وبعض الفنومنولوجيين ـ وكأن لها معنى ايجابيا تحريريا ، وذلك لأنها تجعل الانسان يبحث عن المطلق بوصفه شيئا يظهر نفسه فى وجوده الخارجى هنا والآن ، فى هذا العالم وليس فى العلو وراء العالم •

ولا شك أن تناول سارتر للميتافيزيقا ، تنـــاول قاصر ، لأنه من غير الواضح أن يكون رفض « ما هـــو وراء » الظاهـــر عاملا تحريريا • ان سارتر نفسه لم يشعر بالرضا التام عندما قال ان المطلق هو « هنا والآن » ، وواضح كذلك أن رفضه أو استبعاده للموجـــود الأعـلى (الله) والخلود ، لا يبعث فى نفســـه الفرح ولا السرور ، لكن الغلطة هى فى مكان آخر •

ان الغلطة تتمثـــل فى الاعتقـــاد بأن المنهج الوصـــفى

(الفنومنولوجى) هو المنهج الأوحد ذو القيمة ، وجميع الوسائل أو المناهج الأخرى للحصول على الحقيقة أو للتوسيع من نظرتنا ، تستبعد بوصفها عقيمة • والنتيجة هى ان ننتقل من موقف يزعم أنه موضوعى ومفتوح الى نزعة تجريبية مقفلة ، وبالتالى فان جزءا من عالم الواقع والذى قد يكون موجـودا ، يهرب منا والى الابد ، فلا نستطيع ادراكه • فضلا عن أن الأوصاف التى تتجمع بواسطة المنهج الفنومنولوجى ، لا بد وأن تفسر • فالفلسفة تتضمن ما هو أكثر من الوصف ، انها تتضمن الى جانب الوصف ، تفســيرا للواقع وردا الى وحـــدة مذهب • وانه لفى هذه المحـــاولة لفهم ـ لا مجرد رؤية ووصف ـ العالم والموجود الانسانى ، يكون للمنهج الاستنباطى المنطقى قيمة أساسية لا تنكر ولا يمكن استبدالهـا بغيرها • فعندما يجزىء التحليل الموجود المعطى الى عناصر أولية أو الى ذرات نفسية ، فعندئذ تجىء لحظة تفسير واعادة بناء وحدة الموجودات • لكن ، هل هناك عنصر وحدة وهوية فى المكان يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر ؟ ، وهل هناك اتصال أنطولوجى فى الزمان ، عن طريقه يؤثر موجود فى موجود آخر ، يمكن أن نطلق عليه اسم سببية ؟ ان سارتر يرفض هذه الأسئلة ويستبعدها ، لأن منهجه لا يسمح له بالخوض فى أمثال هذه التأملات • فهـــو يتجاهل هذه المشاكل ، ولا بد أن يتجاهلها • انهـــا فارغة من المعنى ، لأن منهجه الفنومنولوجى لا يساعده ولا يقدم له حلا لها أيا كان • ومع ذلك ، رأينا كيف أنه أخذ بفكرة موجود انسانى محصور فى سجن تناهيه واخفاقه الدائم ، حيث لا مهرب له من دائرة جهنميـــة من العـــلاقات الســادية والماســوشية ، ولم ينجح سارتر فى كسر هذه الدائرة والهرب منها والاتجاه صوب المفارق والعالى ، لأنه لم يلتمس منهجا آخر عندما حانت الفرصة للالتجاء الى هذا المنهج ، الى جانب منهجه الأصلى ، ألا وهو الفنومنولوجى •

ولا شك أن ســارتر أدخل تعـــديلات كثـــيرة على المنهج الفنومنولوجى ، لكن مع ذلك حصره هذا المنهج فى مجال الرؤية والوصف ، وأبعده عن التفسير والفهم ، ومحاولة اقامة « مذهب» متكامل ، وأدى به الى استبعاد « ما وراء » الظاهر ، أو العـــالى والمفارق ، أى أن سارتر ليس « ميتا ـ فيزيقيا » ، بالمعنى الحرفى للكلمة ، وان كان صاحب « أنطولوجيا » بالمعنى الذى يحدده لهذا

المصطلح ، أي من حيث هي وصف لظاهرة الوجود • فالنقطة التي يبدأ منها سارتر هي أن الوجود هو مجموع مظاهره ، ومن ثم تكون مشكلة الأنطولوجيا عنده هي أصلا وجود هذه المظاهر •• الوجود يظهر ، والشعور هو شعور بشيء ما • وهـذا يعني أن « العلو هو البناء الذي يؤلف الشعور ، أي أن الشعور يظهر وينشأ معتمدا على موجود آخر غيره » •

ويذهب سارتر الى أننا نواجـه في قلب الوجـود ، نواجه ما هو ـ في ـ ذاته ، أي الموجود بوصفه موضوعا للشعور ، ونواجه أيضا ما هو ـ لذاته ، أي الاعدام الخالص لهذا الـ « ما هو ـ في ـ ذاته » أي أن عالم الواقع هو وجود وعدم • لكن الأنطولوجيا لاتفعل شيئا بالوجود والعدم بوصفهما كلية ، أي في مجموعهما • والأحرى أن نقول : « انه اذا كان على ما هو ـ في ـ ذاته أن يؤسس ذاته ، فأنه لن يستطيع أن يحاول ذلك الا اذا جعل نفسه شعورا •• ففي الواقع أن الشعور هو مشروع تأسيس للذات ، أي بلوغ مرتبـة الوجود ـ في ـ ذاته لذاته أو في ـ ذاته ـ علة ـ ذاته ، لكننـــا لا نستطيع أن نستخلص منه أكثر من هذا •• ولا شيء يمكن أن من نؤكد ، على المستوى الانطولوجي ، أن اعدام ما هو ـ في ـ ذاته على هيئة ما هو ـ لذاته له ، منذ البداية وفي داخل ما هو ـ في ـ ذاته ، يعني أنه مشروع وجود علة ذاته • بل على العكس تمـاما تصطدم الانطولوجيا هاهنا بتناقض عميق ، لأنه بواسطة ما هو ـ لذاته تأتي امكانية الاساس الى العالم • فلكي يكون ما هو في ـ ذاته مشروع تأسيس لذاته يجب عليه أن يكون في الأصل حضـورا لذاته ، أعني أن يكون شعورا • ولهذا تقتصر الانطولوجيا على أن تعلن أن كل شيء يجري كما لو كان ما هو في ـ ذاته ، في مشروع لتأسيس نفسه بنفسه ، يعطي نفسه تغيير ما هو ـ لذاته • ومن شأن الميتافيزيقا أن تكون الفروض التي تمكن من تصور هـــذه العملية بوصفها الحادث المطلق الذي يتوج المغامرة الفردية التي هي وجود الوجود » (ص ٩٧٨ ، ٩٧٩) •

« تقتصر الانطولوجيا على أن تعلن ـ ومن شأن الميتافيزيقا أن تكون الفروض • « هكذا يعفي ســارتر نفســه من مسـئولية تقديم أي تبرير ميتافيزيقي لأنطولوجياه الفنومنولوجية • لكن ، هل يعني هذا أنه لا يمكن قيام ميتافيزيقا للفنومنولوجيا ، لأن

مهمة الأنطولوجيا ـ حسب تعريفه لها ـ مهمة وصفية محضة ؟ يلوح أن سارتر يقول شيئا من هذا القبيل عندما يقول : « ان الأسئلة المتعلقة بأصل الوجود ، أو أصل العالم خاليه من المعنى أو تتلقى الجواب عنها فى قطاع الانطولوجيا نفسه » (ص ٩٧٧) أى أن الوجود طالما أنه موجود ، بمعنى أن ثمت واقعة لا تقبل الرد فى تجربة الذات وهى تواجه الغير « فمن غير المعقول أن نتساءل لماذا كان الوجود غيرا ، وأن هذا السؤال لا يمكن أن يكون له معنى الا داخل حدود ما هو ـ لذاته ·· وعلى هذا ، فلن يكون ثم أى معنى فى التساؤل عما ذا كان عليه الوجود قبل ظهور ما هـــو ـ لذاته » (ص ٩٧٦) ، باختصار ، ان الميتافيزيقا بوصفها علم نشأة العالم ، هى بحث فارغ من المعنى · لكنه سرعان ما يضيف قوله : « ينبغى على الميتافيزيقا مع ذلك أن تحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية السابقة على التاريخ والتى هى ينبوع كل تاريخ وهى تحديد المغامرة الفردية (أو وجود ما هو ـ فى ـ ذاته) مع الحادث المطلق (أو انبثاق ما هو ـ لذاته) · وخصوصا أنه من شأن الميتافيزيقى وعليه مهمة الفصـــل فيما اذا كانت الحركة هى « محاولة » أولى يقوم بها ما هو ـ فى ذاته من أجل تأسيس نفسه أو ليست كذلك ، وما هى العلاقات بين الحركة بوصفهـــا « مرض الوجود » وبين ما هو ـ لذاته بوصفه مرضـــا أعمق يوغل حتى الاعدام » (ص ٩٧٩) ·

ثم يختم قوله بأنه فى هذه الحدود ، يتعين على المرء أن يحاول بناء ميتافيزيقا للطبيعة (ص ٩٨٦) ، أى ميتافيزيقا تبحث فى أصول ما هو ـ لذاته ، وتبحث فى طبيعة ظاهرة العالم (الكون) وعلى هذا ، تكون اجابة سارتر عن ســـؤالنا : هل من الممـــكن أن نقدم تبريرا ميتافيزيقيا للأنطولوجيا ؟ ـ بالايجاب ، فى الحدود التى ذكرناها · وهذا لا يتعارض مع استبعاده للميتافيزيقا بالمعنى التقليدى ، أى ذلك البحث فى « ما وراء » الظواهر ، أو فى الموجود الأعلى ، المفارق للعالم ·

ان سارتر يصرح بأنه لا يهتم ببحث المشاكل الميتافيزيقيـــة بمعناها التقليدى، لكن، هل يعنى هذا أنه ليست عنده ميتافيزيقا؟ الا يعدو رفضه للميتافيزيقا نوعا من الميتافيزيقا ؟ ثم ، ألا يعـــد انكاره لله بحثـــا فيه ؟ واذا كان من الصـــحيح أن أكثر المذاهب

الابســتمولوجية تجريبيــة تفترض ضربا من الميتافيزيقــا ، بمعنى أنها نتبت صدق أو حقيقة جوانب معينة من التجربه وتنكو جوانب بمعنى أنها تثبت صدق أو حقيقة جوانب معينه من التجربه وتنكر جوانب أخرى على أنها غير حقيقية وغير ذات معنى ، أفلا يصح أن تكون فنومنولوجيا ســـارتر من حيث هى نظرية معـرفة وصفية متضمنة لنوع من الميتافيزيقا ؟ الواقع أن سارتر أفاد كثيرا فى ذلك من ميتافيزيقا كل من هيجل وهيدجر · والقول بأن سارتر تأثر فى « الوجود والعدم » بكتاب هيجل « فنومنولوجيا الروح » قول معروف ، بل ان أحد الباحثين الفرنسيين ، وهو جان فال ، يغالى فى ذلك ويقول ان تأثر سارتر بهذا الكتاب جاء عن طريق تأثره بكتاب كوجيف ، الباحث الهيجلى الكبير ، عن « المدخل الى قراءة فنومنولوجيا الروح لهيجل » · وهو كتاب يحلل فيه ديالكتيك السيد ــ العبد · لكن الجديد حقا فى هذا الموضوع ، فهو ماذهب اليه باحث ألمانى يدعى كلاوس هارتمان ، من أن تأثر ســـارتر بميتافيزيقا هيجل ، كان من خلال كتاب « علم المنطق » لا من خلال « فنومنولوجيا الروح » ، فالأصـــول التاريخية للحظات الثـلاث الأساسية للوجود عند سارتر ، ما هو ــ لذاته ، وما هــو ــ فى ــ ذاته ، وما هو ــ للغير ، مأخوذ أساسا من كتاب هيجل ذاك ·

أما عن تأثره بهيدجر ، فأمر واضح ملحوظ ، لدرجة أن قيل بأن « الوجود والعدم » لسارتر ما هو الا صياغة جديدة مبســـطة لكتــاب « الوجود والزمان » لهيــدجر · وهو مدين فى استخدام المنهج الفنومنولوجى لهيدجر أكثر من هسرل نفسه ، صـــاحب هذا المنهج ·

وعندما نتذكر أن فنومنولوجيا هيجل لايكون لها معنى بمعزل عن تعبيرها العينى وتجليها الملموس عبر الزمان ، خلال أضرب الحضارة المختلفة من دين الى فن الى فلسفة ·· وعندما نتذكر أن سارتر ينضم الى هيدجر فى معارضته لفنومنولوجيــا هسرل الخالصة ، على أساس أنه من المستحيل أن نقوم برد فنومنولوجى بواسطة وضع العالم بين قوسين ــ عندما نتذكر هذا وذاك يصعب علينا أن نتجنب القول بأن أسس انطولوجيا سارتر الفنومنولوجية تكمن ــ فى جملتها ــ فى ميتافيزيقا هيجل وهيدجر ·

محمود رجب

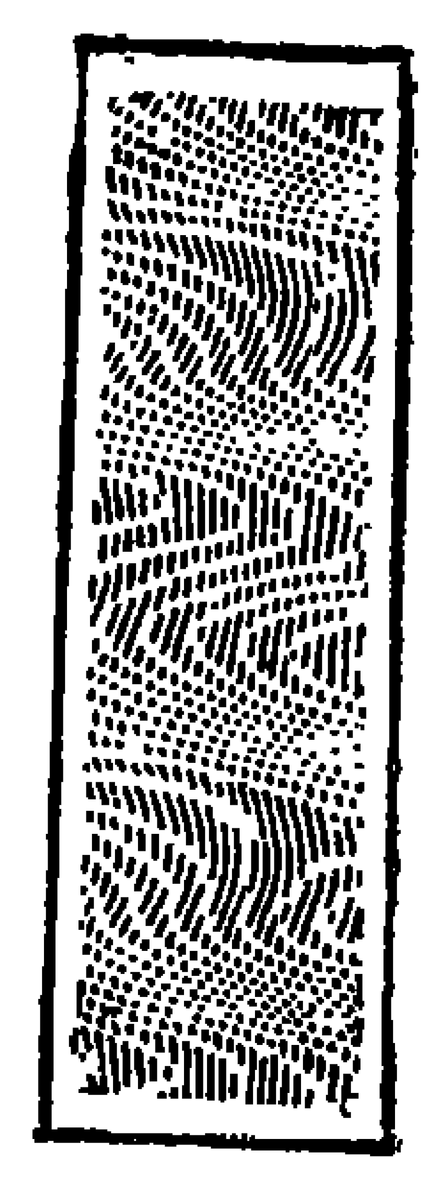


أزمة الحرية

فى فلسفة سارتر

بقلم

الدكتور يحيى هويدى



الحرية عند جان بول سارتر حرية ملتزمة ، بمعنى أن الفرد نفسه ، أثناء قيامه بالفعل الحر ، ملتحما بمواقف معينة ، متلبسا بها ، منخرطا فيها انخراطا • وقد قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التى تصورت الحرية على أنها أدخل فى باب الشعر أو التفكير العقلى منها فى باب الممارسة• فالحرية فى هذه الفلسفات اذن تتم «قبل الفعل» الحر ، وفى زمان سابق على ممارسته أو تكون مجـرد حالة شـعورية مصاحبة للفعل • أما عند سارتر فالحرية ممارسة أولا وقبل كل شىء• وهى لا تملك الا أن تكون ممارسة لانها لا تقوم الا من قلب المواقف ومن خلالها • وهى بهذا المعنى حرية ملتزمة• والخلاف بين سارتر فى فهمه هذا للحرية وفهم أصحاب الفلسفات العقلية لهـا يرجع الى خـلاف رئيسى فى تأويل كل منهما لوظيفة الشـعور أو الوعى الانسانى • فالشعور عند أصحاب هذه الفلسفات العقلية المثـالية خالق لموضـوعه ، أو موجد له ، بل ان الانسـان فى بعض هذه الفلسفات يفكر وفقا لقوالب عقلية جاهزة ومقولات أولية ، لابد وأن تعد اعدادا قبل فعل التفكير • ووجود الشىء موضوع التفـكير سيكون فى رأى هؤلاء من صنع هذا القالب العقلى ومن تشكيله • أما عند سارتر فالأمر مختلف تماما • اذ أن الشعور لا يوجد شيئا ، لأنه يجد الشىء حاضرا أمامه ، ملتحما به • فهو اذن شعور واقعى ملتزم بموضـوعه ملتحم به ، على النحـو الذى تلتزم فيه الحرية بالمواقف •

من أجل هذا ، فان الحرية كما يفهمهـا تسير فى دروب غير مرسومة • انها حرية الاختيار • والاختيار الحق كما يفهمه سارتر هو ذلك الذى يتم فى لحظة خاطفة ، دون روية أو تدبير عقلى ، ودون رسم للهدف أو معرفة مسبقة بالغاية التى يرمى اليها الانسان من

وراء الفعل . هنا وبوسعنا أن نقول انه اذا كان علماء الاخلاق قد قسموا المذاهب الأخلاقية الى قسمين : أخلاق المصدر (سواء كان هذا المصدر دينيا أو عقليا) وأخلاق الغاية (سواء كانت هذه الغاية هي اللذة أو المنفعة أو السعادة أو المجتمع) فان سارتر قد أضاف الى هذا التقسيم الثنائي أخلاقا أخرى سقط من حسابها المصدر والغاية على السواء . فالاخلاق السارترية والوجودية بوجه عام ترفض رفضا باتا البحث عن مصدر للفعل الحر أو للفعل الاخلاقي، وترفض كذلك البحث عن الغاية التي يرمي اليها . وماذلك الا لانها أخلاق غير مرسومة : الافعال الانسانية فيها ليس لها مبدأ تصدر عنه ، وليس لها غاية تهدف اليها .

لكن سارتر لم يقل بأن الحرية تسير في دروب غير مرسومة ليعارض فقط هذه التيارات الفلسفية التي أشرنا اليها ، بل من أجل أن يناهض بصفة خاصة تلك الحرية الاخرى التي ينادي أصحابها بأن الحرية الفردية خاضعة لضرب آخر من الالتزام يختلف عن الالتزام الذي يتحدث عنه سارتر . وأعني به التزام الفرد بالظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية التي يجتازها المجتمع الذي يعيش فيه ، من هذه المرحلة المعينة من تطوره . يعارض سارتر هذه الحرية القائمة على نظرة خاصة الى التاريخ ، رأى فيها الوجوديون بعامة أن القائلين بها لا بد أن ينتهوا الى الغاء الحرية الفردية الغاء تاما ، من حيث أن الفرد عند أصحاب هذه النظرة يصبح – من وجهة نظر الوجوديين – مجرد انعكاس لهذه الظروف التي يعبرها هو كفرد ويجتازها مجتمعه أيضا ، مجرد تعبير عن هذه المرحلة من مراحل التطور المحتوم للمجتمعات . وعلينا أن نلاحظ أن أصحاب هذه النظرة يؤسسون الحرية لا على فكرة « المواقف » الوجودية بل على فكرة « الظروف » المرحلية التاريخية التي تعبرها المجتمعات . وبالتالي فان مفهوم الالتزام عندهم يختلف عن مفهومه عند الوجوديين ، من حيث انه التزام تاريخي محتوم ، أدنى الى « الالزام » منه الى « الالتزام » .

واذا كان سارتر قد قال بفكرة الالتزام ليعارض بها كل الطرق المرسومة مقدما للحرية ، فعلينا أن نلاحظ أن الالتزام ، كما يتصوره هو ، ليس الا التزام الفرد المتوحد ، الذي انفصل انفصالا تاما عن طبقته الاجتماعية ، وبصفة خاصة عن طبقته البورجوازية

التى يملى عليه انخراطه فيها التحرك وفق تقـاليد معينة ، وقواعد مرعية للسلوك • هنا ويشن ســـارتر حربا لا هوادة فيهـــا على البورجوازية التى تسم المجتمع الفرنسى كله بطابع خاص ، لم يتطور منذ قرون عدة ، ولم تفلح الثورة الفرنسية فى اقتلاعه • والنقد الذى يوجهه سارتر الى البورجوازية الفرنسية فى هذا الصدد هو صوت نذير الى كل الثورات لتكون ثورات حقة ، تزرع فى المجتمع الذى تقوم فيه علاقات اجتماعية جديدة ، بدلا من أن تظل «محافظة» على الاوضاع القديمة • وســارتر ينعت البورجــوازيين الفرنسيين بأقذع أنواع الســباب • انهم متحذلقون ، طفيليــون ، منافقون ، سلبيون ، محافظون ، متجمدون ، لا يخدعون الا أنفسهم • هذا اذا أسقطنا من حسابنا شــتائم أخرى يعرفها قراء « دروب الحرية » ، و«الجدار» ، و « الجلسة سرية » ، و « الغثيان » • (أسماء روايات لجان بول سارتر) • وليسمح لى القارىء بأن أنقل اليه نصا قصيرا من رواية « الغثيان » ، يصور عداء سارتر للبورجوازية : « لا مجال للعجلة فى شارع «تورنبريد» • فالعائلات تسير فيه ببطء شديد • وأحيانا يجد المرء نفسه وقد انخرط فى صف من أفراد عائلة كاملة دخلت محل «فولون» أو عند «بيجوا» • ولكنه يضطر أحيانا أخرى الى التوقف مستأنيا لان عائلتين قد تقابلتا • احداهما كانت تهبط الطريق ، والاخرى تسير فى الاتجاه المضاد • هاهم يتخـــاطفون الايدى ويتصافحون بحرارة • ولا بد من الانتظار •• وأخيرا ، هاهم يفرنقعون • يستطيع المرء اذن أن يستأنف السير • لكن مجموعة أخرى ما تلبث أن تتجمع فى الطريق » •

هذا الانسان الذى لا يخضع لنظام ما ، أزليا كان أو اجتماعيا أو تاريخيا أو طبقيا أو حزبيا ، هذا الفرد الذى قذف به فى الوجود وترك وحده مع الطوفان ، لا من أجل أن يسير على قضبان من حديد تعين له الطريق الذى يقطعه ، بل من أجل أن يكتب خط سيره بيده هو المثل الأعلى للانسان الحر عند سارتر ، للانسان الذى يختار فعله حقا ، للانسان الذى يخط مصيره بنفسه ، فى كل لحظة تمر به • ذلك لان الزمان عند سارتر ليس هو ذلك الزمان التاريخى الذى يبتلع الفرد ويصبح فيه ، هذا الأخير مجرد جزء من الطبيعة أو المجتمع ، فى الظروف المادية المرحلية التى يمران بها ، وليس هو ذلك الزمان الازلى الذى رسم رسما قدريا وتصورته بعض الاديان على أنه مقترن بخطيئة معينة أو بحدث تاريخى معين ، وليس هو

ذلك الزمان الاولي العقلي الذى ظن الفلاسفة العقليون انه يمثل قالبا شكليا يصب فيه تطور الوجود كله • بل هو زمان اللحظة الخاطفة• وهو أولا وقبل كل شيء زمان الفرد الذى تقطعت به كل أسباب الوصال •

لكن اذا كانت الحرية عند سارتر قد تحررت من كل هذه القيود التى أسلفنا الحديث عنها ــ وهي قيود من وجهة نظر سارتر فقط ــ ، واذا كانت هذه الحرية توصف بأنها «مطلقة» بالنسبة الى كل هذه الاعتبارات المسبقة ، فعلينا أن لا ننسى من ناحية أخرى أن سارتر قد ذهب الى انه لا وجود للحرية بدون قيود • فالحرية فعل طرفه الاول هو الاختيار ، وطرفه الثانى يتمثل فى تلك «المقاومة» التى يلقاها الفعل الحر أثناء ممارسته للحرية لا قبلها • هنا ولابد من الاشارة الى فكرة « العقبة » من فلسفة الخرية عند سارتر • ولا نكون مغالين اذا قلنا ان فكرة العقبة هذه تسيطر على فلسفة سارتر كلها • فالاشياء المادية التى يصطدم بها الانسان في طريقه «عقبة» ، والماضى ــ الجدار الذى يعترض ديمومة الشعور ويعوق اتصال مجراه «عقبة» ، وقبل هذا وذاك فان الآخرين أو الاغيار يمثلون هم أيضا وجها آخر للعقبة • وما أدراك ما العقبة !! وسارتر لا يتصور هذه العقبات على أنها «علل» للفعل الحر ، أو على أنها شرط لوجوده ، بل هى عنده جزء لا يتجزأ من هذا الفعل ، جزء لا يتجزأ من الموقف الوجودى • انها الارضية التى يمتد فيها الموقف ، والجو الذى يعيش فيه •

وبالرغم من أن هذه العقبات تمثل شلالات تعترض طريق الفعل الحر ، وتحد من انطلاقه ، ليتكسر على رؤوسها المدببة ، وبالرغم من أن سارتر لا يتحدث عنها الا باعتبارها وجوها للعدم الموضوعى الاستاتيكى الداخل فى نسيج الوجود ، الا أنها مع هذا كله تمثل فى الوقت نفسه حوافز للفعل الحر ، ومجالا لتوكيد الارادة الانسانية • وذلك لان الانسان فى رأى سارتر لا يتحرك ولا يندفع نحو الفعل الا عندما يشاهد هذه العقبات أمامه ، تسد من دونه الطريق • والفعل الحر بهذا الاعتبار ليس فى حقيقته الا اعداما لهذا العدم المتمثل فى هذه العقبات ، انه محاولة من جانب الانسان لتخطى تلك السدود ، وهدم تلك الحواجز والصخور • والحرية الانسانية بعد هذا لن تكون الا عملية تفتيت مستمرة لهذه

الصخور المعترضة ، وعملية نحت دائمة ودؤوبة في هذه الشلالات •
وفعل الاختيار في حقيقته ليس الا اثباتا للوجود في أرض العدم •
مع ملاحظة أن سارتر عندما يتحدث عن اثبات الانسان لوجوده ،
لا يقصد من وراء هذا الا اثبات وجود الانسان الفرد ، في مواجهة
وجود الأغيار أو الآخرين منظورا اليهم هم أيضا باعتبارهم أفرادا •

تلك هي الخطوط الرئيسية التي تحدد لنا فلسفة الحرية كما
يتصورها جان بول سارتر • لكن من أجل أن تكتمل الصورة علينا
أن نضع هذا السؤال : اذا كانت الحرية عند سارتر هي تلك الحرية
الفردية التي تحدثنا عنها ، فهل هناك بعد هذا مجال للحديث عن
معيار موضوعي أو تقويم عام أو مقياس مشترك تتقوم به هذه
الحرية ؟ هل نستطيع أن نتحدث عن هذا كله أو عن بعض هذا في
فلسفة جعلت الفعل الحر لا مبرر ولا مصدر له ولا غاية من ورائه ،
وعملت على تقطيع كل الجذور التي تربط الفرد بدينه وطبقته
ومجتمعه ؟ ان الارادات الفردية في كل المجتمعات لا بد أن تختلف
وتتعارض مصالحها وتتشابك أهدافها ، فما الخلاص لنا من هذا
المأزق ؟ هل هناك أمل في العثور على مبدأ لكي يوحد هذه الخلافات،
ويصهر هذه الصراعات ، وتنصاع له هذه الارادات راضية مرضية؟
هل قدم لنا سارتر الحل ؟ هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ هل هناك
في فلسفة سارتر « قيمة » عليا تمثل قيمة القيم أو مصدرها الذي
تقاس بالنسبة اليه ؟

الحق أن أمامنا صورتين لفلسفة سارتر • في الصورة الاولى
يبدو سارتر من خلالها أنه ليس حريصا على تقديم حل لهذه
المشكلة • أما في الثانية فيبدو انه حريص على ايجاد مخرج له من
هذه الازمة •

في الصورة الاولى يقول سارتر مثلا عن الاغيار أو الآخرين
في كتابه « الوجود والعدم » مايلي : « الخطيئة الاولى عندي ليست
شيئا آخر الا أنني وجدت في عالم يوجد فيه الاغيار » • بل ان
هؤلاء الاغيار أو الآخرين يمثلون عند سارتر ــ كما يقول لنا في
مسرحية « الجلسة سرية » ــ الجحيم نفسه » • حقا » انني كفرد
لا بد وأن أقيم وزنا في كل ما أقوم به لهؤلاء الاغيار ولاراداتهم •
لكن ظهور هؤلاء الاغيار على مسرح حياتي لا يعني الا شيئا واحدا

فقط فى نظر سارتر ، هو أنهم وجدوا ليسلبونى حريتى ويهددوا حياتى ٠

وفى الصورة الثانية بدأ سارتر منذ كتابه الصغير «الوجودية فلسفة انسانية» ، وهو الكتاب الذى ألفه بعد حركة المقاومة الفرنسية واسترداد فرنسا لحريتها ، بدأ يتحدث عن «التزامات» معينة يتحمل مسئوليتها الانسان الوجودى ٠ فهو يقول مثلا فى هذا الكتاب « اننى مضطر فى الوقت الذى أريد فيه حريتى أن أريد حرية الآخرين ، اذ أننى لا أستطيع أن أجعل من حريتى هدفا لى الا اذا نظرت الى حرية الآخرين أيضا باعتبارها هدفا لى » ٠ وفى موضع آخر من الكتاب نفسه نجده يقول : « ان مانختاره هو الخير دائما ٠ وليس هناك خير بالنسبة الينا كأفراد الا اذا كان كذلك أيضا بالنسبة الينا كمجموع » ٠ وهذه العبارة الاخيرة بالذات صيغة غريبة على الفلسفة الوجودية ٠ اننا نقرؤها ونقرأ مثيلات لها فى فلسفة خلقية عقلية صورية مثل الفلسفة الكانطية ٠ لكننا نتعجب لصدورها من فيلسوف وجودى ٠ أكثر من هذا ٠ فقد صرح سارتر فى هذا الكتاب تماما كما فعل كانط من قبل بأن «الانسان غاية فى ذاته » ٠

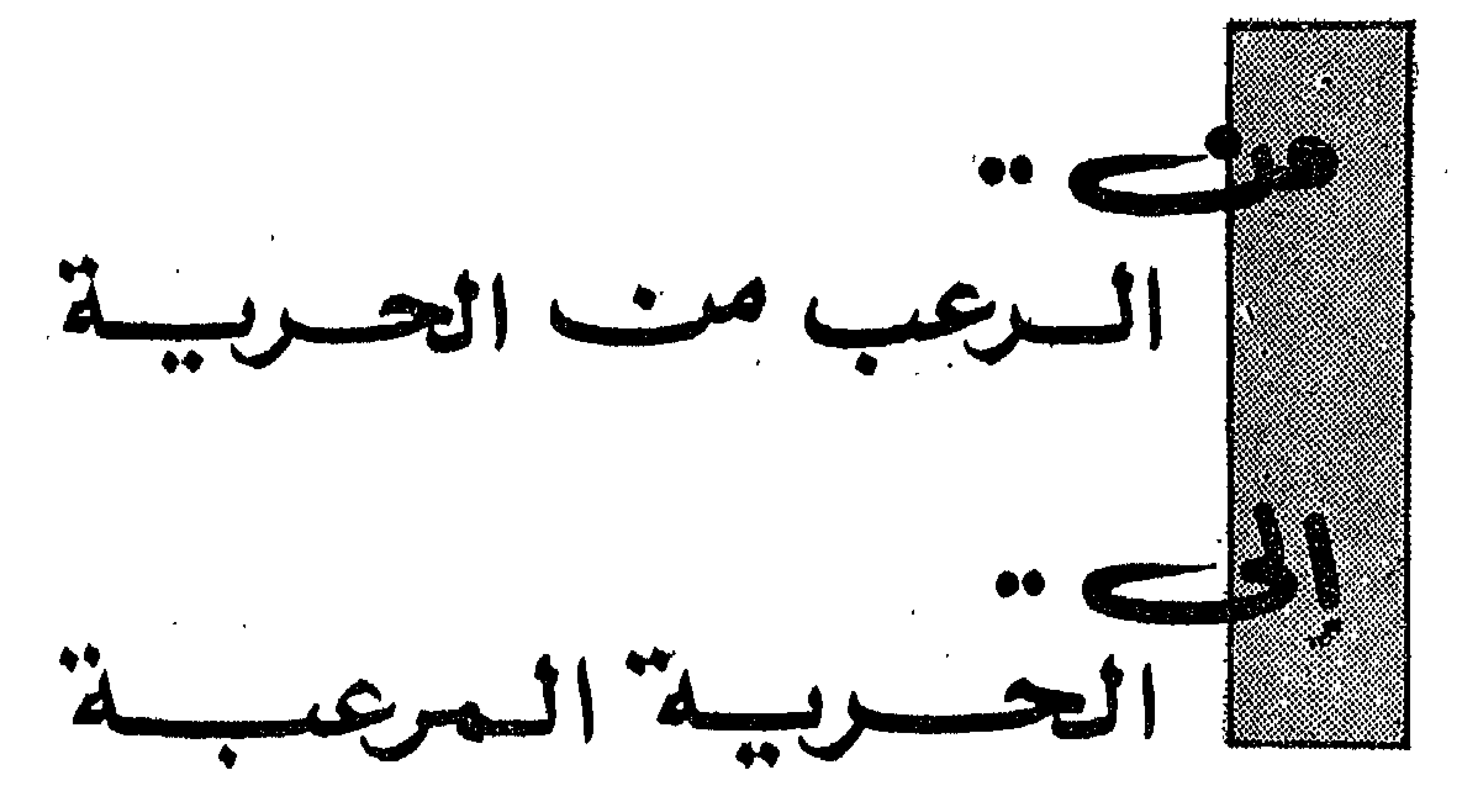
أمامنا اذن أحد أمرين ٠ اما أن نقول بتناقض أصيل فى فلسفة سارتر أى بعدم توفيقه فى محاولته التلفيقية للخروج من المأزق ، وبالتالى بأن الصورة الحقيقية التى قدمها بالنسبة الى وجود الاغيار هى الصورة الاولى ٠ واما أن نقول من ناحية أخرى ــ وهذا ما نميل اليه ــ بأنه لم يكن صادقا فى هذه العبارات التى كتبها فى كتابه «الوجودية فلسفة انسانية» ٠ والا ، أى اذا لم يكن افتراضنا هذا صحيحا ، فبماذا اذن نفسر أن سارتر لم يقدم لنا فى كتابه هذا أية نصيحة لهذا الشاب ــ وحيد أمه ــ الذى ظل حائرا متذبذبا بين ابتعاده عن والدته وتطوعه فى حركة التحرير أو المقاومة وبين وقوفه الى جانبها وعدوله عن التطوع فى حركة المقاومة ؟ لم لم يحدد له الطريق ؟ اذا كان سارتر يؤمن حقا بما ذكره فى هذا الكتاب من أن حرية الفرد مرتبطة بحرية الآخرين ، ومن أن الخير فى نظرى أنا كفرد لا بد أن يكون خيرا للمجموع ، فلماذا اذن لم يقل له فى لهجة حاسمة : « تطوع فى حرب المقاومة» ؟؟ لم آثر سارتر أن يترك هذا الشاب وحده ليختار ؟ لم قال له : « أنت حر ، وعليك أن

تختار ، ولن تجدى معك أية فلسفة خلقية عامة فى أن تبين لك الطريق الذى عليك أن تسلكه » ؟؟ لكن سارتر نفسه قد تبنى فى هذا الكتاب أقوال الفلسفات الخلقية العامة كالفلسفة الكانطية ، فلم لم ينصح بها هذا الشاب الحائر ؟؟

لكننا بالرغم من هذا كله ، فاننا نصدق سارتر فى كل مواقفه البطولية التى اتخذها من أجل الدفاع عن حرية الشعوب وقضية السلام . أكثر من هذا . اننا لا نصدقه فقط فى مواقفه الواقعية ، بل نتوقع أن يتطور فلسفيا بحيث يجعل فى فلسفته مكانا ليس فقط للمجتمع بل للظروف التاريخية المرحلية التى تعبرها المجتمعات ، وتفرض على أفرادها مقياسا مشتركا ومعيارا موضوعيا عاما يقومون به أفعالهم وسلوكهم مع ابقائها على حريتهم .. وذلك لأننا نؤمن بأن كل فصل بين الفرد والمجتمع لا يمكن الا أن يكون مصطنعا . ونؤمن أيضا بأن سارتر الذى وصف الارادة الفردية فأجاد وأبدع ، وكان صادقا فى تحليلاته الفلسفية العميقة التى قدمها بشأنها ، لا بد أن يلتفت يوما ما ــ متجاوبا فى هذا مع صدقه مع نفسه ومتجاوزا تلك التحليلات الفاترة التى قدمها فى كتابه الاخير «نقد العقل الديالكتيكى ــ الى أبعاد اجتماعية أخرى للحرية الانسانية ، يتم من خلالها تقارب وثيق بين فلسفته والفلسفات التقدمية الاشتراكية .

الدكتور يحيى هويدى

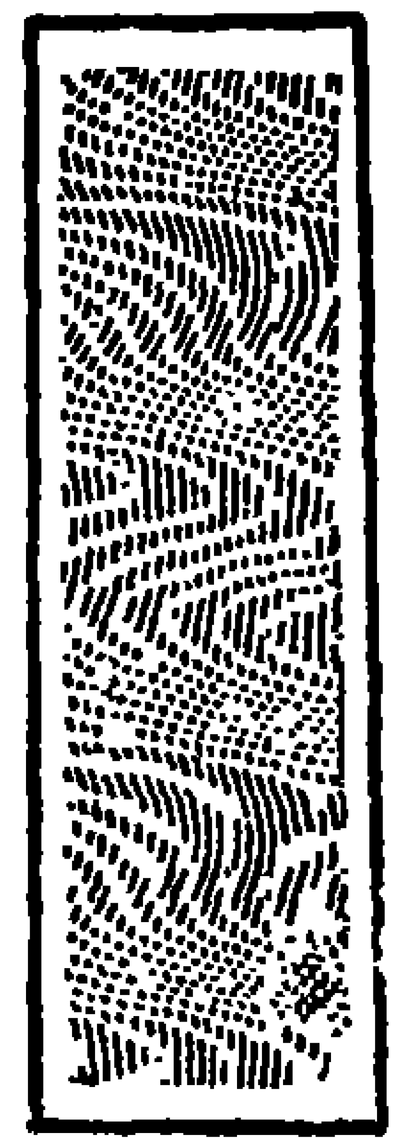




من ..
الرعب من الحرية
إلى ..
الحرية المرعبة

بقلم

مجاهد عبد المنعم مجاهد



حالما ندخل حقل الحرية ، نكون قد انتلقنا من صحراء الفكر الى أرض الواقع المعاش ·· لا نعود فى مجال الفلسفة والتأمل المحض ، بل نكون قد ولجنا الى دنيا الناس والأحداث والعلاقات ·· فكيف ياترى ولج سارتر الى هذه الأرض التى حار فى فهم طبيعتها كثير من الفلاسفة وضلوا فيها الطريق ؟ قد يفضل قبل أن نتبين الجديد الذى أتى به سارتر أن نتعرف على التراث الفلسفى السابق حول هذه المشكلة ·· ولكن تعرفنا هذا من خلال التاريخ الذى رسمه لنا جان فال فى الفصل الثامن من كتابه «درب الفيلسوف» وهو الفصل الذى خصصه لمشكلة الحرية ·· لنتعرف هذا التاريخ من خلاله ولكن بعد أن نسلمه من الأحكام المغلوطة التى أصدرها على الحرية (١) ·

لقد سادت عند اليونان فكرة القدر وانعكس هذا فى التراجيديات اليونانية ·· ونادى شعراء التراجيديا بأن الأفعال التى تظهر أنها من نتاج الارادة الانسانية انما تحددها فى الحقيقة قوة الهية· غير أن جان فال يرى فى هذا قدرية fatalism أكثر مما يرى فيه جبرية determinism هذه الأفعال انما ترجع الى سبب كلى ولا ترجع الى أحداث جزئية بعينها سواء كانت فسيولوجية أو سيكولوجية والجبرى يقم تأكيده على اعتبارات منطلقة اما من الفيزيقا أو الفسيولوجيا أو الاقتصاد أو الأيديولوجيا ·· ثم يذهب جان فال الى ماذهب اليه برجهسون من أن كل شكل من أشكال الجبرية يجب أن يتأسس على أساس الجبرية السيكولوجية مالم يؤمن الجبرى بنظرية الظاهرية المتعالية epiphenomenalism ويقول بأن الظاهرة السيكولوجية ليس لها تأثير مهما كان على الظاهرة الفيزيقية · ومن هنا يصل جان فال الى أنه من العبث مناقشة

(1) Wahl, H.: The Philosopher's Way, pp. 122-134.

الأشكال المختلفة للجبرية والأفضل دراسة الجبرية السيكولوجية كما تظهر عند هوبز وستيوارت مل وهيبوليت تين وهربرت سبنسر ·

ويذهب جان فال الى أن معنى الحرية يتراوح بين اعتبار الحرية الجبرية هى مايتفق مع العقل وبين اعتبارها صدفة محضة·· ومن ثم نجد المفهوم السقراطى والرواقى من جهة والمفهوم الأبيقورى لها من جهة أخرى ·· لقد قال سقراط ان الفضيلة معرفة وعلى هذا فالرذيلة جهل أى أنه اذا تبين الانسان بجلاء مايجب عمله فانه سيعمله بالضرورة ·· وكانت هذه النظرية نفسها هى عين نظرية أفلاطون على الاقل فى محاوراته الأولى حيث يؤكد فى محاورة (الجمهورية) أن الانسان يختار مصيره · ونحن نجد التطابق نفسه بين الحرية وتقرير المصير الذاتى عن طريق العقل عند كل من الرواقيين وسبينوزا وهيجل ·

وفى الطرف الآخر نجد نظرية الأبيقوريين حيث الحرية هى أشبه بانحراف الذرات فى أماكن ولحظات غير محدودة عن الخط المستقيم المفروض أن تسقط فيه فى الفراغ اللانهائى · ومعنى هذه الحرية هو الصدفة المحضه ، وهو مايمكن مقارنته بحرية عدم الاكتراث freedom of indifference التى يقرر الانسان بمقتضاها ودون ما دافع بين فعلين من الأفعال · وقد ساد هذا التصور للحرية فى العصور الوسطى · ونجده أيضا عند رينوفييه حيث يستطيع الانسان أن يبدأ سلسلة معينة من الأفعال بدون شروط مسبقة · ان نظرية أبيقور هى نظرية فى الصدفة ، ونحن نجد لدى الفلاسفة الذريين فى القديم التأكيدات الأولى للصدفة · وان لوكريشيوش ليؤكد عدم تحددية اللحظات والأمكنة التى تنحرف اليها الذرات من سيرها لتلتقى بها · غير أن الذريين لم يقولوا اطلاقا بتحليل محكم لمفهوم الصدفة فربما يحول تأكيد الصدفة دون تحليلها والعكس صحيح · ولقد حلل أرسطو الصدفة فقال انها نتاج لعلل ميكانيكية محضة · وكذلك حللها كورنو على أنها التقاء سلسلتين مستقلتين من العلل كل واحدة منهما محددة والالتقاء بينهما نفسه محدد ، لكن مظهره الكيفى جديد ·

ويواصل جان فال تناوله لمشكلة الصدفة فيقول ان نظرية الاحتمالات كان لها تأثير على القرن العشرين وعلينا أن نرتد الى باسكال وليبنتز لنرى أصول هذه النظرية وان كان تأثيرها ظهر

بصورة كبيرة فى منتصف القرن التاسع عشر وقرب نهايته • وقد ذهب بعض العلماء الى أن القوانين التى نكتشفها فى الطبيعة لا تنتج الا من تكافؤات عدد كبير من حركات الجزيئيات دون ما قانون • وهذه الفكرة نجدها عند بوانكاريه وفى فلسفة بوترو ثم نجد الفيلسوف الأمريكى بيرس يبتدع مذهبا أطلق عليه اسم Tychism وهو يعنى به أن فى باطن الأشياء يوجد عنصر من الصدفة •

وهناك ثلاثة فلاسفة لديهم أفكار مختلفة عن الحرية هم ديكارت وليبنتز وكانت • فديكارت يوحد بين الارادة والحرية كما يؤكد عدم تحددية الحركة ، كما يوحد بين الحرية والتصميم من جانب العقل • وقد نبه ديكارت نفسه الى المعانى المختلفة التى أطلقها على الحرية وتبين أن هناك سلما متدرجا من حرية عدم الاكتراث التى هى أدنى أشكال الحرية فى الانسان الى الفعل الحر الذى يصدر عن نور الفهم • ويقول جان فال ان علينا أن نلاحظ أيضا أن ماهو أدنى شكل من أشكال الحرية فى الانسان ليس فى حد ذاته أدنى أشكال الحرية على الاطلا ق، حيث أن الله يحدد نفسه بدون دوافع وبدون أن يلقى انتباها للحقائق الخالدة لأنه هو نفسه المصدر الحر لهذه الحقائق •

أما ليبنتز فهو يعرف الحرية • بأنها تلقائية الكائن العاقل •• غير أن جهود ليبنتز فى هذه الناحية بلا جدوى •• فبمقتضى مذهبه ان كل مايحدث فى الذرة الروحية monad انما يتحدد بماضى الذرة الروحية وكل مايحدث للذات انما يستوعب فى مفهوم الذات • ومثل هذا المذهب لا يترك أملا كبيرا لامكان وجود الحرية •

وبالنسبة لكانت فانه يذهب الى أن جميع أفعالنا محددة • ولكن لما كنا نعرف فانه يترتب على هذه المعرفة أن الزمن والمكان لا وجود لهما فى حد ذاتهما ، فالزمن شكل يوجده فهمنا لتنظيم التجربة • وان صوت الواجب الذى نسمعه فى أنفسنا انما يقول لنا أننا أحرار ، وهذا الصوت موجه الى كائن يستطيع اما أن يطيعه أو يعصيه • ونحن نعرف أن الاشياء فى ذاتها خارج الزمن ، وكل واحد منا هو شىء فى ذاته • ومن هنا فلا توجد دوافع محددة لأى من أفعالنا طالما أن الفعل هو فعل من أفعال الشىء فى ذاته • ومن هنا فعند كانت أن فعلنا الحاضر لا يحدده فعلنا الماضى ، غير أن فعلنا الحاضر شأنه شأن فعلنا الماضى هو تأمل ، هو صدى الفعل

الذى نشيد به وجودنا خارج الزمن ، ومن هنا نتبين أن كانت قد ترك للجبرية عالم الظواهر واحتفظ بالحرية لعالم الأشياء فى ذاتها . ومن هنا ألغى كانت تجربة الحرية فى حياتنا وجعلها قاصرة على حياتنا الخالدة المجهولة بالنسبة لنا .

ويحلل جان فال الحرية عند المفكرين الثلاثة ويصل الى أن ليبنتز انما يستبعد فى الممارسة الحرية التى أكدها فى النظرية ، وكانت لم يعطنا الحرية فى هذا العالم ، وديكارت يتصور الحرية القصوى على أنها الجبرية المطلقة القائمة على نور العقل .

فاذا أتينا الى برجسون فاننا نجده قد ذهب شوطا بعيدا فى نقد النظريات المعتادة للحرية والجبرية . فقد أفضت به ملاحظته للحياة العقلية الى نبذ رأى رينوفييه المؤمن بتقطع الزمن . وأرجع برجسون خطأ كانت الى أنه لم يدرس بعناية حقيقية الزمن حيث أن الزمن فى رأيه ليس شكلا من أشكال الفهم شأنه فى هذا شأن المكان التصورى ، وان تصور الحرية خارج الزمن كما فعل كانت ليس تصورا لها على الاطلاق ، بل هو قضاء عليها . واذا كانت الحرية ستوجد فهى انما توجد فى حياتنا الزمنية . وعند برجسون أنه نظرا لأن هذه الحياة أساسا فى جوهرها هى الزمن ، الزمن المحسوس والذى يسميه الديمومة **duration** فاننـــــا أحرار .. ولا توجد عند برجسون لحظة منفصلة عن الأخرى .. ومن هنا لا توجد لحظات .. بل لا يوجد الا تدفق الديمومة .. ومن ثم فان حقيقة الزمن الحقيقى هى التى تسمح لنا بتأكيد الحرية ، وبالتالى تسمح لنا بتأكيد المستقبل ، تأكيد آنفتاحية المستقبل . ويرتب برجسون على هذا أنه لا يمكن اصدار أحكام على المستقبل . وقد رأى جان فال فى هذا أن كل مايسمح لنـــا من حرية للحديث عن الحرية هو أن نقول انه مستحيل الحديث عنها ، ومن ثم يقضى برجسون على محاولته لتعريف الحرية . وان كان قد حاول اعطاء بعض التعاريف لها عندما يقول ان الفعل يكون حرا عندما تكون علاقته بمبدعه مماثلة لعلاقة آلعمل الفنى بمبدعه أو عندما ينضج الفعل داخلى أشبه بالثمرة وهو ما يسميه برجســون خلق أنفسنا بأنفسنا ..

ويرى جان فال أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيرا بالنسبة لمشكلة الحرية هم أولئك الفلاسفة الذين ينطلقون من كيركجورد

الذى أصر على حقيقة الامكانية وكانت الحرية ضرورية عنده حتى يكون للفعل الأخلاقى وللفعل الدينى معناه الكلى . وان مفهوم الخطيئة انما يتضمن اختيارا حرا من بين الممكنات . وأكد هيدجر أن الحرية مرتبطة بطبيعة الانســـان الذى هو الكائن الذى على علاقة دائمة بالمستقبل وأنه دائما قدام نفسه . ومن هنا فان الوجود الانسانى هو هذا الانقذاف الذاتى وبهذا ربط هيدجر بين الحرية والزمن كما فعل برجسون .

هذه هى الأرضية الفلسفية التاريخية التى وجد سارتر نفسه فيها .. فما هو الجديد الذى أضـــافه ؟ وهل استطاع أن ينقل المشكلة خطوة أبعد مما فعل غيره من المفكرين السابقين ؟

لكى يمكن تقديم المفهوم الذى أسسه سارتر عن الحرية يحسن أن نتبين نقط انطلاق سارتر الى المشكلة ذلك أن نقط الانطلاق ستحدد المسار الذى سيتخذه سارتر وسيترتب عليه ما اذا كان قد وصل الى مفهوم سليم للحرية أم لا .

لقد أقبل جان بول سارتر على مشكلة الحرية بفعل من أفعال النفى .. وربما كان الاقبال عليها بفعل من أفعال النفى هو المسئول عن وصوله الى تصور الحرية على أنها شكل من أشكال النفى .. لم تكن نقطة انطلاق سارتر الى المشكلة من التأمل النظرى المحض ، وهذه هى الاضافة الجديدة التى أضافها ســـارتر لمن درس مشـــكلة الحرية من سابقيه ومعاصريه ، بل كان الانطلاق هو من أرض الواقع المعاش .. وكان الواقع المعاش عنده هو الماركسية ، لا النظرية ، بل العملية .. الحضور الثقيل للطبقة العاملة وحقيقة البروليتاريا التى لا يمكن انكارها .. انطلق سارتر من أن ارادة التغيير فى مجتمعه سيحققها الواقع العملى للبروليتاريا .. الطبقة الثورية التى ستحقق الثورة .. لكن كيف تستطيع هذه الثورة أن تتحقق ؟ أو بمعنى أدق كيف يمكن أن يصبح العـــامل ثوريا ؟ « بالابتعـــاد الخالص عن نفسه وعن العالم يستطيع العامل أن يضع معاناته على أنها معاناة لا تحتمل ، وبالتالى (يستطيع أن يجعل منها الدافع) لعمله الثورى » (١) ومن هنا جاء اهتمام سارتر بمشكلة الحرية .. انه يريد بها أن يؤسس للعامل ثوريته القائمة على الفعل .. ومن

(1) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 436.

هنا جاء هجومه على المادية الجدلية حيث تصور أنه لا يوجد مكان للحرية فيها •

لقد فرق ســـارتر بين ماركسية ماركس التى تتيح مجـالا للانسان فى الحقل الاجتماعى والتاريخى وبين ماركسية الماركسيين وبخاصة الستاليين منهم الذين هم فى نظره انمـا يجعلون الظروف التاريخية والاجتماعية هى العامل الوحيد فى الثورة •• ان سارتر فضل بدل أن يتعمق ماركسية ماركس فى بدء حياته أن ينفيها وأن يبتدع الفلسفة الوجودية التى هى فى رأيه المذهب الوحيد الذى يؤسس الحرية •• ثم بعد هذا التأسيس سيندمج المذهبان فى مركب جديد يعمل على أحداث الثورة •

اذن فالهدف من بحث الحرية عند سارتر ليس هو التوصل الى مفهوم نظرى مجرد لها ، بل الوصول الى مفهوم عملى لها يساعد على الفعل والعمل •• فما هو هذا المفهـــوم ؟ وهل يستطيع هذا المفهوم حقا أن يساعد على العمل ؟

اذا كان سارتر قد انطلق من أن المادة عند الماركسيين ــ كما تصور ــ خالية من الحرية ، فان الحرية توجد فى مكان آخر غير المادة • واذا كانت مشكلة المشاكل عنـــد كانت هى كيف تكون القضية تركيبية أى منطلقة من التجربة وقبلية فى الوقت نفسه أى سابقة على التجربة ، فان مشكلة المشاكل عند سارتر هى كيف يكون الانســـان مشروطا بالظروف البيئية والطبقية والعــــرقية والاقتصادية وفى الوقت نفسه لا يكون نتاج كل هذه الشروط •• « اننا نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض • اننا نتصور من دون ما صعوبة أن الانســـان يستطيع أن يكون على الرغم من أن وضعه يشرطه كليا ، مركزا لعدم تحديد لا يمكن ارجاعه (١) ، ان سارتر يطرح الأزمة التى يمر بها الانسان المعاصر وذلك فى تقديمه لمجلته الأزمنة الحـــديثة عام ١٩٤٦ يقول : « هكذا يبدو الوعى المعاصر يمزقه التناقض • فالذين يتمسكون قبل كل شىء بكرامة الشخص الانسانى ، بحريته ، بحقوقه غير القابلة للفسخ ، يميلون من هذه الناحية بالذات الى التفكير حسب الروح التحليليـة التى تدرك الأفراد خـارج شروط وجـــودهم الحقيقية ، والتى تمهرهم

(١) جان بول سارتر : مواقف الجزء الأول ــ ص ٢٢ •

بطبيعة ثابتة مجردة ، والتى تعزلهم وتتعامى عن تضامنهم ، فى حين أن من فهموا جيدا من جهة أخرى أن الانسان متأصل فى الجماعية ، ومن يريدون أن يؤكدوا أهمية العوامل الاقتصـــادية والتكنيكية والتاريخية يرتمون فى أحضان الروح التركيبية التى تتعامى عن الأشخاص لا ترى الا الزمر . ويتجلى هذا التناقض على سبيل المثال فى الاعتقاد الشائع جدا بأن الاشتراكية بعيدة كل البعد عن الحرية الفردية وعلى هذا فمن يتمسكون باستقلال الشخص سيجمدون عند ليبرالية رأسمالية ، نتائجها المشئومة معروفة ، ومن ينادون بتنظيم اشتراكى للاقتصاد سينادون به باسم استبدادية كلية . والاستياء الحـــالى راجع الى أنه ما من انســـان يستطيع أن يقبل بالنتائج العضوى لهذه المبادىء » (١) . واذا كان كانت قد هجر التجربة هجرانا تاما لكى يؤسس القبلية على شكل قوالب وأفكار لملكتى الفهم والعقل فان سارتر لم يهجر التجربة هجرانا تاما فى الظاهر « ان هدفنا هو بالضبط ارساء مملكة الانسان كنموذج للقيم يتمايز عن العالم المادى لكن الذاتية التى نعترضها كمعيار للحقيقة ليست ذاتية فردية ضيقة نظرا .. لأن الفرد لا يكتشف ذاته فى الكوجيتو فحسب ، بل يكتشف أيضا ذوات الآخرين » (٢) غير أننا سنتبين بعد قليل أن التأمل سرق سارتر بالفعل وجعله يهجر التجربة هجرانا تاما .. ومن ثم يقضى أحد القطبين على القطب الآخر مع أنه « نرفض أن تتوزع بين الأطروحـــة والنقيض » .. وما صرح به لولفريد ديزان عام ١٩٥٦ : « لا أزال أعتقد أن الحرية الفردية كلية وذلك اذا ماتحدثنا أنطولوجيا ، ولكن من جهة أخرى أنا أزداد اقتناعا بأن هذه الحرية مشروطة وتحددها الظروف » (٣) .

فما هى ياترى هذه الحرية التى تعد الشغل الشاغل لسارتر فى حقبة كبيرة لحياته والتى لاتزال سائدة عنده حتى الآن وان كانت بصورة مخففة ؟ هل الحرية يمكن تعريفها ؟ من الواضح أن التعريف لابد أن يكون تعريفا بالماهية ، فهل للحرية ماهية ؟ ان سارتر ينفى هذا بصراحة : « ان وصف شىء هو عملية جعله واضحا بالاشارة الى أبنية ماهية معينة . والآن ان الحرية ليس لها ماهية .. الحرية تجعل نفسها فعلا ، ونحن نحصل عليها عبر الفعل

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٠ ــ ٢١ .
(2) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 45.
(3) Desan, W. : The Tragic Finale, p. XVI.

الذى تنظمه مع الأسباب والدوافع والغايات التى يتضمنها الفعل » (١) ٠٠ الحرية اذن عند سارتر لا ماهية لها ، انها أساس كل الماهيات حيث يكتشف الانسان بها جميع الماهيات وذلك بتجاوزه لنفسه « الحرية هى أساس كل الماهيات حيث أن الانسان يكشف الماهيات الأرضية المتشابكة بتجاوز العالم تجاه امكانياته » (٢) ٠

ان سارتر يميز بين نوعين من الحرية : حرية الفهم والتدبر والحرية بمعنى الخلق الانسانى ٠٠ « ان اختبار حريتك فى عالم الفعل أو النشاط الاجتماعى والسياسى أو الخلق الفنى شىء ، واختبارها فى فعل الفهم والاكتشاف شىء آخر » (٣) وهو يرى أن المفكرين ـ تحت تأثير ديكارت ـ قد ركزوا على المعنى الأخير للحرية ٠٠ يقول فى مقالته عن « الحرية الديكارتية » : « وهذا هو السبب الذى يدفعنا نحن الفرنسيين الذين تعـودوا العيش على الحرية الديكارتية لمدة ثلاثة قرون الى أن نفهم ضمنيا بـ (الارادة الحرة) ممارسة (التفكير) المستقل أكثر مما أن نفهم منها انتاج الفعل الخلاق وتوصل فلاسفتنا فى النهاية ـ كما فعل الان Alain ـ الى التوحيد بين الحرية وفعل اصدار الحكم » (٤) ومن هنا فان سارتر لا يدرس الحرية حقا وانما هو يريد دراسة التحرر ، فعل ممارسة الحرية حيث أن الحرية « ليست سوى الحركة التى يؤسس بها الانسان دائما نفسه ويحررها ٠ لا توجد حرية معطاة ٠ على الانسان أن يحرز نصرا داخليا على عواطفه وجنسه وطبقته وأمته وعليه أن يقهر الرجال الآخرين مع قهره لنفسه » (٥) هذا هو القصد عند سارتر لكننا سوف نتبين بعد قليل كيف سينتهى بها الى أن تكون « حرية ، وليس تحريرا » (٦) ٠

ليس الانسان عند سارتر حرا فحسب ، بل هو أيضا الحرية ٠٠ فكيف توصل سارتر الى هذا ؟ لنبدأ منذ البداية عنده : الانسان هو الكائن القادر على القاء أسئلة ومعنى السؤال امكان عدم معرفتى بالشىء الذى أسأل عنه وامكان أن ألقى جوابا بالنفى على سؤالى ٠٠ وهذا يعنى أننى محاط بالعدم من جهتين : العدم من ناحية المعرفة ،

---

(1) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 438.
(2) Ibid, p. 438.
(3) Sartre, J.-P. : Literary and Philosophical Essays, p. 169.
(4) Ibid, p. 169.
(5) Sartre, J.-P. : What is Literature?, p. 49.
(6) Desan, W. : Tragic Finale, p. 184.

والعدم من ناحية الكينونة ·· بل ان اجابتي عن سؤال بأنه هذا (وليس) ذاك انما يفترض أيضـا عدما من ناحيـه التعيين ·· وهكذا فانني مخلوق يحيط به العدم من كل الجهات ·· وهذا العدم يفصلني عن العالم الخارجي ·· واذا استخدمنا مصطلحات سارتر فاننا نقول ان الكينونة لذاتها التي هي أنا محاطة بقوقعة من العدم تفصلها عن الكينونة في ذاتها ·· فاذا فحصت الكينونة لذاتها فماذا أجد ؟ ان الشيء لذاته هو الوعي « ومن طبيعة الوعي أن يكون قصديا وان الوعي الذى يكف عن أن يكون وعيا بشيء ، انما يكف ـ لهذا السبب ـ عن الوجود » (١) ·· فما هو مضـمون الوعي ؟ الوعي ليس له مضمون حيث أنه نفي للشيء في ذاته « اذا كان الوعي يوجد في حدود المعطى ، فهذا لا يعني أن المعطى يحدد الوعي ، الوعي هو نفي محض وبسيط لما هو معطى » (٢) وهذه هي الاضافة الجديدة التي أضافها سارتر لهوسرل ·· ان جوهر الوعي هو القصدية ·· انه لا يشتغل على نفسه ، بل يشتغل على الشيء في ذاته ·· « ان الشيء لذاته هو نوع من غيبة الكينونة (الكينونة في ذاتها) انه ثقب في الكينونة كما يسميه سارتر ، نقص الكينونة ، وبسبب هذا (الثقب) فان حادثا هائلا يحدث للكينونة في ذاتها » (٣) ·· ان الوعي اذن لا يضيف شيئا كما لاحظ شامبني في كتابه : «مراحل على طريق سارتر : ١٩٣٨ ـ ٥٢ » : « الوعي لا يضيف (شيئا) ، انه يضيف العدم » (٤) ·· الوعي بلا محتوى ، وهو متجه الى الخارج « الوعي يتحـدد بالقصدية · والوعي بالقصـدية انما يتجـاوز ذاته » (٥) لقد تأمل سارتر في عبارة ديكارت المشهورة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » فماذا وجد ؟ لقد تبين سارتر أن هذا الكوجيتو ليس هو الكوجيتو البدئي وانما هناك كوجيتو سابق عليه ·· ذلك أن الكوجيتو الديكارتي انما يفكر في أنه يفكر في شيء ·· أي أنه تأمل التأمل وعند سارتر هناك كوجيتو آخر سابق على مرحلة التأمل هو مايسـميه سـارتر الكوجيتو البكر أو السـابق على التأمل pre-reflexive cogito ذلك على أساس « أن الوعي الذى يقول (أنا أفكر) هو بالدقة ليس الوعي الذى يفكر » (٦) وأن هناك وعيا آخر

(1) Sartre, J.-P. : The Psychology of Imagination.
(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 478.
(3) Desan, R.W. : The Tragic Finale p. 129.
(4) Champign J.-P. : Stages on Sartre's Wag p. 2.
(5) Sartre, J.-P. : The Transcendence of the Ego p. 38.
(6) Ibid, p. 45.

يشتغل على العالم الخارجي .. وان وعيك ليس هو العالم « انك تعرف تماما أن الشجرة ليست أنت ، وأنك لا تستطيع أن تدخلها أحشاءك المظلمة وأن المعرفة لا يمكن مقارنتها بالتملك اللهم الا اذا تحللنا من الأمانة . والوعي في الوقت نفسه انما يخلص نفسه من الشوائب ، وهو جلي أشبه بالهواء الشديد ، وما فيه من شيء سوى حركة يهرب بها من نفسه وسوى تفلت لخارج النفس ، واذا حدث المستحيل وولجت الى (داخل) الوعي فانك ستتعرض لزوبعة تلقى بك الى الخارج ، قرب الشجرة ، وسط الأتربة نظرا لأن الوعي ليس من (الداخل) ، انه ليس شيئا سوى ماهو خارج عن ذاته وأن هذا التهرب المطلق ، هذا الرفض من أن يكون له جوهر هو الذى يكونه باعتباره وعيا » (١) كما أوضح في مقالته : « فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل : القصدية » .

فلماذا هذا الاهتمام بتفريغ الكينونة لذاتها من كل محتوى ؟ وذلك حتى تتجه الى الخارج ويكون جوهرها العمل والقيام بعمليات النفي والسلب من التحطيم الى التساؤل الى اصدار الأحكام السلبية الى ســـوء الطـوية bad-faith وكما لاحظ ولفريد ديزان : « ان الكينونة لذاتها انما تلعب باستمرار (لعبة) السلب » (٢) لقد أصبحت النفس عند سارتر هي العدم ، أصبحت فاعلية ، فاعلية عادمة .. وبهذا «لم يحدث في فكر الغرب من قبل أن أحيطت النفس بمثل هذا الســـلب . وعلى الانســـان أن يرجع الى الشرق ، الى الفيلسوف البوذى ناجارجونا (حوالى ٢٠٠ قبل الميلاد) بمذهبه في عدم جوهرية النفس Anatma حتى نلتقى بقائمة السلوب التى يضعها سارتر . والنفس في الحقيقة في تناول سارتر كما في البوذية ، هي فقاعة ، والفقاعة لا مركز لها » (٣) .. وهكذا أصبح الوعى عند سارتر هو الفاعلية ، الفاعلية السالبة القادرة على أن تقول لا وان « هذه القدرة على النفى لا تحدث فحسب في التساؤل والتهديم والحكم السلبى ، بل يذهب سارتر الى أنها تحدث في كل فعل للمعرفة مهما كان » (٤) .. وهكذا استحالت العدمية الى ارادة عمل بحكم القصدية والاتجاه الى الخارج ، نحو الأشياء « الفقاعة فارغة

(1) Sartre, J.-P. : Situations I p. 33.
(2) Desan, W. : The Tragic Finale p. 18.
(3) Barrett, W. : Irrational Man. A Study In Existential Philosophy, p. 220.
(4) Desan, W. : The Tragic Finale p. 19.

وبستنهار ، ومن ثم فان مايبقى لنا ليس سوى الطاقة والعاطفة لتمديد الفقاعة » (١) ومن هنا فان « العدم يقبع ملتفا فى قلب الكينونة — أشبه بالدودة » (٢) ٠

لماذا كل هذا الجهد اذن عند سارتر لاثبات أن جوهر الوعى هو الحرية ، هو الفاعلية السالبة ؟ لقد لاحظ سارتر مقدار الاغتراب الذى يعانى منه الانسان ، لقد لاحظ كما لاحظ ماركس من قبل : « فى المرحلة الحالية لتاريخنا ، نجد أن القوى المنتجة دخلت فى صراع مع علاقات الانتاج ٠ والعمل الخلاق أصبح مغتربا ، ولم يعد الانسان يتعرف على نفسه فى انتاجه ، وان عمله المستوعب يبدو له كقوة معادية ٠ ولما كان الاغتراب يأتى نتيجة هذا الصراع فان الاغتراب هو حقيقة تاريخية ولا يمكن جبره ورده الى أية فكرة »(٣) وهو على أساس اغتراب الانسان سيصبح الانسان سؤالا مطروحا أمام نفسه ٠٠ « حتى يمكن لفكرتين مثل التشيؤ والاغتراب أن يكون لهما معناهما الكامل فمن الضرورى أن يكون السائل والمسئول واحدا » (٤) ٠

لقد أجهد سارتر نفسه كثيرا حتى يوحد بين الحرية والعدم وذلك حتى يصل الى أن الحرية بطبيعتها سالبة « نستطيع أن نتبين كيف أن الحرية السارترية سالبة نظرا لأنها قائمة على العدم » (٥) ٠٠ ان سارتر ينظر الى «شكل الحرية لا الى «محتواها»٠٠ وشكل الحرية قائم على النفى ٠٠ قائم على أن تقول لا ٠٠ وعلى هذا رتب سارتر أن الفرنسيين لم يكونوا أكثر حرية فى وقت ما عما كانوا عليه زمن الاحتلال كما أوضح فى مقالته المشهورة : «جمهورية الصمت » ٠٠ يقول سارتر : « اننا لم نكن أحرارا قط بمثل ماكنا فى ظل الاحتلال الألمانى » (٦) وذلك أن « سر الانسان ليس عقدة أوديب أو عقدة النقص فيه ، بل حدود حريته نفسها ، مقدرته على مقاومة أشكال التعذيب والموت » (٧) أن حريتنا اليوم ليست

---

(1) Barrett, W. : Irrational Man. p. 220.
(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 21.
(3) Sartre, J.-P. : The Problem of Method p. 13-14.
(4) Ibid, p. 177.
(5) Champigny : Stages on Sartre's Way 1938-52.
(6) Sartre, J.-P. : Situations III p. 11.
(7) Ibid, p. 13.

شيئا آخر ســـوى اختيارنا الحـــر فى أن نناضـــل كى نصبح أحرارا » (١) ٠

اننا لو دققنا النظر فى مفهوم ســـارتر عن الحرية نجد أنه يخلط بين عدة معان لها ٠٠ معناها من حيث هى فعل ٠٠ ومعناها من حيث هى قيمة ٠٠ ومعناها من ناحية أنها طبيعة ركبت فينا ٠٠ كما أنه يتأرجح بين اعتبارها مطلقة وبين اعتبـــارها مقيدة ٠٠ ولعل السبب فى كل هذا التأرجح أن سارتر لم يدرسها فى بعدها الثانى باعتبارها حركة فى موقف ٠٠ حقيقة انه لا ينسى الموقف لكننا ـ كما سوف نتبين بعد قليل ـ سنرى أنه رد الموقف الى عنصره الطبيعى لا الى عنصره الاجتماعى ٠٠ وهو فى كل هـــذا الخلط وكل هذا التأرجح انما يدور فى فلك القطبين : الحرية والاشتراكية اللذين يخفت صوت أحدهما أحيانا فيعلو صوت الآخر ٠٠

لقد وضع سارتر المشكلة وضعا خاطئا منذ البداية ٠٠ يقول : « الانسان لا يستطيع أن يكون عبدا أحيانا وأحيانا أخرى حرا ، اما أنه حر كلية والى الأبد أو أنه ليس حرا على الاطلاق » (٢) ٠٠وواضح من هذا النص أن سارتر أخطأ عندما طرح الحرية طرحا « مطلقا » ٠٠ ان الانسان محاط بأشياء طبيعية تسير وفق قوانين معينة خاصة بها ٠٠ فهل اذا استجاب الانسان لهذه القوانين يكون عبدا ؟ ٠٠ والانسان الخادم فى علاقته مع سيده ، انه يستطيع أن يثور ٠٠ فهل اذا أطاع هذا العبد قوانين الطبيعة فى معاملته للأشياء لا يكون حرا اذا ثار على سيده ؟ ألا يمكن أن يكون عبدا وحرا فى آن واحد ؟ ولنعدل العبارة قليلا فنقول : انه يستطيع أن يتمشى مع قوانين الطبيعة ولا يمنعه هذا من الثورة والتمرد على عبوديته ٠٠ وبهذا يمكن أن يكون الانسان مقيدا وحرا فى الوقت نفسه ٠٠ وسارتر قد خلط بين الضرورة والارغام « فالعكس الصحيح للحرية ليس الضرورة ، بل الارغام ٠٠ أن تكون حرا يعنى من الناحية السلبية (ألا تسلك تحت الارغام) » (٣) ٠

ثم ان التوحيد بين الحرية وعدم القدرة على التنبؤ مسألة وقع فيها سارتر فى الخطأ كما وقع فيها معظم الذين سبقوه من المفكرين ٠

---

(١) جان بول سارتر : مواقف ـ الجزء الثالث ـ ص ١٥٠ ٠

(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness.

(3). Heinemann, F.H. : Existentialism and Modern Predicament p. 113.

يقول سارتر : « ان مانسميه بالحرية ان هو الا ذلك القطاع من عدم قابلية التنبؤ الذى ينفصل على هذا النحو عن الحقل الاجتماعى ، كما أن الشخص ليس شيئا آخر سوى حريته » (١) •• انه الخطأ القائم في اقامة تعارض بين الحرية والعلية Causality وربما كان الخوف من رد الحرية الى العلية هو جوهر فهم سارتر للحرية ، وربما كان هو المسئول أساسا عن كل الأخطاء التالية •• يقول سارتر عن الحرية فى مقاله « رد على ألبير كامو » : « انهـا كائنة أو غير كائنة : لكنها اذا كانت كائنة فانهـــا تفلت من تسلسل المعلولات والعلل » (٢) •• حقيقة أننى أستطيع أن أحمـل الكوب الممتلىء وفتحته الى أعلى أو الى أسفل •• أنا فى كل منهما حر ، ولا يمكن التنبؤ بما سأفعله •• لكننى اذا كنت أعرف من قبل قانون الجاذبية وانني اذا حملت الكوب الممتلىء وفتحته الى أسفل فان الماء سيسقط على الأرض •• ثم حدث وحملت الكوب وفتحته الى أسفل فان قانون الجاذبية ، أو العلية ، ليس هو الذى قضى على حريتى ، بل ان حريتى هى التى قضت على نفسها حيث قضت على امكانية احتفاظى بالكوب وفتحته الى الأعلى وبه الماء •• والعكس صحيح أيضا •• فاذا كنت أريد أن أسقى الزرع فى الأصيص فان على أن أميل الكوب •• أنا حر فى ألا أميل الكوب أولا •• ولا يمكن التنبؤ بهذا قطعيا •• لكن اختيارى للفعل المعادى لاحتياجاتى هو قضاء فى الوقت نفسه على حريتى •• ان سارتر لم يزل يتحرك ، داخل الماركسية التى يريد غزوها من الداخل على حد تعبيره ، من داخل الفكر المثالى الذى يريد أن يعلو عليه •• انه يلجأ الى تلك النزعة التحليلية التى أدانها هو نفسه باعتبارها جوهر المنهج لــــدى الطبقة البورجوازية لتشويش الوعى الثورى •• ان سارتر يخشى للغـــاية على الحرية الانسانية ويخشى أن ترد الى النظام الطبيعى » •• « ان ما نسميه الحرية هو عدم قابلية رد النظام الثقافى الى النظام الطبيعى » (٣) فمن قال بأن الحرية هى ردها الى النظام الطبيعى ؟ لكن عدم ردها للنظام الطبيعى لا يعنى أن النظام الطبيعى (متطاحن) معها •• كل ما هنالك أنه (مختلف) عنها •• وأن كليهما فى خدمة الانسان ••

ثم ان سارتر يقع فى المتناقضات •• اذا كان الشيء لذاته هو

(١) جان بول سارتر : مواقف الجزء الاول ــ ص ٢٢ •

(٢) جان بول سارتر ــ مواقف الجزء الثانى ــ ص ١٤٨ •

(3) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 153.

العدم هو الحرية حيث ان « الحرية فى أساسها تتطابق مع العدم الذى هو فى قلب الانسان »(١) فكيف يمكن للعدم الذى هو (لا شىء) أن يصبح (فعلا) ، (حرية) ٠٠ أى يصبح (شيئا) ؟ انه خطأ من أخطاء سارتر الشائعة وخاصة فى كتابه (الكينونة والعدم) وهو فكرة التساوى بين المصطلحات التى لا يثبتها بالواقع المعاش بل يثبتها بالمنطق الرياضى والمنطق الارسطى اللذين قال هو عنهما فى كتابه « نقد العقل الجدلى »انه درسهما بالتفصيل ابان دراسته بالجامعة ٠٠

لقد وقع سارتر فى مأزق كبير عندما جعل الحرية مساوية للعبث ٠٠ وذلك على أساس ان الحرية تخلق نفسها وليست أساسا لنفسها ٠٠ « الاختيار ٠٠ عبث ٠ وهذا لان الحرية هى (اختيار) لكينونتها وليست (أساس) كينونتها » (٢) فارق ألا يكون لكينونة الانسان أساس على وبين أن أجعل من كينونته عبثا ٠٠ وسارتر انما يخلط بين الغاية والوسيلة ٠٠ ان جوهر فلسفته جميعا أن ما يريد أن يحققه الانسان هو أن يخلق كينونته لانه نقص أى انه يريد أن يخلق ماهيته انطلاقا من واقعة وجوده ٠٠ فاذا سلمنا بهذا فكيف تصبح الحرية لا الكينونة هى الغاية؟ بمنطق سارتر كان يجب أن تكون الحرية هى وسيلة لتحقيق كينونة الانسان ومصيره لكن سارتر تمشيا مع التحليل المنطقى الشكلى الارسطى انما يوحد بين الحرية والغاية ٠ لما كانت الحرية متطابقة مع وجودى فانها أساس الغايات التى سأحاول الحصول عليها سواء بالارادة أم بالجهود العاطفية» (٣) ٠٠ ولما كان الوعى عند سارتر هو الكوجيتو السابق على التأمل وكانت الحرية هى هذا الوعى فان الحرية تصبح هى الكوجيتو السابق على التأمل ٠٠ انها تصبح التلقائية وتصبح هذه التلقائية فى الوقت نفسه هى الغاية ، هى غاية الغايات ، ومن ثم « يخلط بين التلقائية الطبيعية والحرية الاخلاقية وزيادة على ذلك فانه يفهم هذه التلقائية على انها تلقائية سالبة » (٤) ٠٠ قد يكون أحد جوانب الحرية هو أن نقول لا ٠٠ لكننا عندما نقول لا – انما فى الحقيقة نقصد نعم ٠٠ فأنا عندما أقول

(1) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 440.
(2) Ibid, p. 479.
(3) Ibid, p. 444.
(4) Heinemann, F.H. : Existentialism and Modern Predicament p. 127.

لا للاستعمار أقصد أن الاستقلال رائع ٠٠ وعندما أقول للرجعية لا أقصد أن أقول نعم لقوى التقدم ٠٠ وعندما أقول لا للرأسمالية أقصد أن أقول نعم للاشتراكية ٠٠ وسارتر فى تحليله للحرية ينسى (النعم) المتضمنةفى (ال «لا») وبهذا نتبين أن «الحرية السارترية سالبة نظرا لانها قائمة على العدم (١) ٠٠ ان الحرية عند سـارتر ينزع عنها طابع التدبر وتصبح أشبه بالغريزة فى الانسان ٠٠ واذا كان سارتر ينفى أن هناك طبيعة ثابتة للانسان ومن هنا فانه يخلق نفسه بنفسه ، الا انه ناقض نفسه وأثبت طبيعة ثابتة للانسان هى الحرية ٠٠ وأصبحت « هذه الحرية لا تخدم أية قيمة أخرى ٠ انها هى نفسها قيمة قصوى » (٢) ٠٠ ان الحرية هى التى تضع الحرية ٠٠ تفترضها ثم تصبح هى البرهان والنظرية ٠٠ « وكما أن الكريتى يناقض الصدق في عبارته (ان كل الكريتيين كذابون) فان العبارة الوجودية عن الحرية المحض تحطم نفسها بمجرد أن تضعها »(٣) ٠٠ وبدل أن تصبح الحرية (الخلق) كما يريدها سارتر ، تصبح هى (القدر) الذى يريد أن يقاومه ٠٠ ذلك أن سارتر يقول : «الانسان محكوم عليه أن يكون حرا ٠ محكوم عليه لانه لم يخلق نفسه ، ومع هذا فهو حر ، وبدءا من اللحظة التى قذف به فيها الى العالم فانه مسئول عن كل شىء يعمله » (٤) وهو ما قاله من قبل فى (الكينونة والعدم) : « اننا محكوم علينا بالحرية ٠٠ مقذوفون الى الحرية ، أو كما قال هيدجر باننا مهجورونabondoned»(٥) لقد نفى الجبرية، لكنه عاد الى اثباتها بفعل النفى نفسه «لا توجد جبرية ـ الإنسان حر ، الانسان هو الحرية » (٦) ٠٠ ولكننا عند سارتر مجبرون بهذه الحرية نفسها ٠٠ مجبرون على أن نختار فى كل لحظة ٠٠ « لاتوجد حدود لحريتى الا الحرية نفسها ، أو اذا شئت اننا لسنا أحرارا فى أن نكف عن كوننا أحرار »(٧) ٠٠ لقد نفى سارتر فى بداية الفصل الذى كتبه عن الحرية في (الكينونة والعدم) امكان قيـام تعريف لها ٠٠ وانتهى بتعريفها وان كان عرفها بنفسها ٠٠ وكما لاحظ ايميه باترى Aimé Patri بحق « ان الحديث عن (قضاء) و

(1) Champigney : Stages on Sartre's Way 1938-52 p. 63.
(2) Desan, W. : The Tragic Finale p. 186.
(3) Ibid, p. 165.
(4) Sartre, J.-P. : Existentilaism and Humanism p. 34.
(5) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 485.
(6) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism p. 34.
(7) Sartre, J.-P. : Being an dNothingness p. 439.

(ضرورة) الحرية هو بكل بساطة عود الى فلسفة الماهيات التى حاول سارتر بكل طاقته أن يهرب منها » (١) .

ان هذه الحرية التي يثبتها سارتر للانسان ويلصقها بطبيعته لا يملي الانسان ــ في رأيه ــ منها فكاكا .. وهذا هو ما يسبب للانسان القلق .. لقد كان القلق عند هيدجر يعنى انزلاق الوجود في هوة العدم .. أما القلق عند سارتر فهو قريب من القلق عند كيركجورد الذى يعنى مواجهتي لمكناتي .. ان القلق يعنى عند سارتر انني مفتوح على المستقبل دون قيد أو شرط .. بل هو يعنى شعور المرء بمستقبله كما قال هو نفسه في (الكينونة والعدم) .. وهذا القلق في رأيه لا يعنى الا أن الناس يحاولون أن يهربوا من حريتهم ، من قدرتهم على الاختيار .. ومن هنا فان الحرية مرعبة والناس انما يهربون من هذه الحرية المرعبة .. يهربون .. حسنا، ولكن الى أين ؟ يقولها سارتر : الى أنفسهم .. فهل الحرية حقا هى هرب الى النفس ؟ وأليست النفس عدما عنده ؟ فهل الحرية بهذا هى هرب الى العدم ؟

يقول سارتر فى عام ١٩٤٦ وهو يقدم لمجلته (الازمنة الحديثة) .. يقول عن الانسان «انه هو الذى يمنح البروليتاريا بحرية مستقبلا من الذل لا نهاية له أو مستقبلا من التقدم والنصر حسبما يختار نفسه مستسلما أو ثوريا » (٢) .. اذن الحرية عند سارتر ليست هربا الى العدم ، وانما هى هرب الى الفعل ، فما هو مضمون الفعل عنده ؟

« أن تعمل يعنى أن تغير شكل العالم ، أى التنظيم وفق غاية » (٣) .. فما هى هذه الغاية ؟ الغاية هى الحرية .. فكأن عند سارتر أن الفعل هو تنظيم العالم وفق الحرية .. ولما كانت الحرية عند سارتر هى التلقائية فكأن الفعل هو تنظيم العالم وفق التلقائية .. التنظيم والتلقائية .. التناقض دائما الذى نلتقى به أينما حللنا مشكلة الحرية عند سارتر ..

فهل الفعل عند سارتر قائم على دافع أو باعث ؟ « من المستحيل أن نجد فعلا بدون دافع ، لكن هذا لا يعنى اننا يجب أن

(1) Quated from Desan, W. : The Tragic Finale p. 162.

(٢) جان بول سارتر : مواقف ــ الجزء الأول ــ ص ٢٣ .

(3) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 433.

نستنتج أن الدافع يسبب الفعل ، ان الدافع هو جزء متكامل مع الفعل » (١) .. أى أن الانسان بر(ياه وبأهدافه هو الذى يصبغ الدافع بصبغة أنه دافع .. بل حالما يحدث الفعل لا يكون هناك مجال للحديث عن الدافع حيث «ان نتائج أفعالنا دائما ماتنتهى بأن تهرب منا نظرا لان كل مشروع متعين بمجرد أن يتحقق يدخل فى علاقة مع الكون كله ولان هذا التكثر اللانهائى للعلاقات يتجاوز قصدنا » (٢) .. فكان سارتر يقول لنا انه بعد أن يحدث الفعل يبحث الانسان عن الدافع والمبرر « انه الفعل الذى يحدد غاياته ودوافعه ، والفعل هو التعبير عن الحرية » (٣) ان سارتر وهو يؤكد على الجانب الذى أهمله الفلاسفة وهو الخلق والعمل قد أهمل الجانب الآخر من مفهوم الفلاسفة وخاصة ديكارت وهو الفعل القائم على التدبر العقل .. وربما أحس سارتر بهذا عندما عدل من موقفه فيما بعد فى كتابه «نقد العقل الجدلى» عندما قال : « اننا نؤكد ضد الفلسفة المثالية وضد نزع الصفة الانسانية عن الانسان، نؤكد أن جانب الصدفة يمكن أن يتضاءل الى أقصى حد » (٤) ..

فهل يتم الفعل فى الفراغ ؟ ألا يصطدم بعقبات ؟ ان سارتر يعرف تماما أن الفعل انما يمارس فى موقف ، والموقف ملىء بالعقبات ... والعقبات عند سارتر خمس هى : المكان ، الماضى ، المحيط ، الآخر ، الموت .. لكن سارتر لا يقر لهذه العقبات بأنها عقبات حقا فى حد ذاتها .. انها عقبات فى رأيه بمقدار ما أنظر اليها .. فعند سارتر « لا توجد عقبة مطلقة ، بل ان العقبة انما تظهر فاعليتها المشتركة من التنوع والمقاومة بالنسبة لوسائلى وبالنسبة لقرارى فى التغلب عليها » (٥) .. فالمكان فى نظر سارتر هو قيد اذا ما اعتبرته كذلك .. حقا اننى لا أخلق المكان ، لكن شغلى للمكان هو نتيجة تنظيمى للكون .. انه نتيجة تنظيم من قبل انسان ، بالرغم من أنه « هنا » الا أنه يستطيع أن « يتجاوز » الـ « هنا » .. ان سارتر يذهب الى أن المكان « فى حد ذاته » هو مكان « محايد » . انه ليس عقبة كما أنه ليس عاملا مساعدا لحريتى .. والأمر متوقف على مشروعى بالنسبة لغاية معينة ، وهذا المشروع هو الذى يستطيع أن يجعل من المكان عقبة أو يجعله عاملا مساعدا ..

(1) Ibid, p. 437-438.
(2) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 47.
(3) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 438.
(4) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 6.
(5) Desan, A. : The Tragic Finale p. 109.

والامر كذلك عند سارتر بالنسبة للماضي .. فالماضي يكون ماضيا بحسب ما أنظر اليه .. الماضي لا يستطيع أن يكون قيدا لحريتي ، وانما حسبما أنظر اليه يستطيع أن يكون قيدا لها .. وانني برغم الماضي أستطيع أن أخلق نفسي من جديد في كل لحظة .

وكذلك الحال بالنسبة للمحيط ، أو بمعنى أدق ما يسميه سارتر الاشياء أو الادوات التي تحيط بي .. عند سارتر « أن تكون حرا يعني أن تكون حرا لكي تعمل أو أن تكون حرا في العالم . وأن تكون حرا لتعمل يعني أن تكون حرا لاستخدام الاشياء التي تعد في حد ذاتها غير مكترثة بالنسبة للعمل . واذا لم يكن هناك (عدم الاكتراث) هذا في الاشياء ، فانني لا أستطيع أن أفعل وبالتالي لن أكون حرا » (١) .. اننا نحتاج الى الاشياء والأدوات لكي نعمل ، غير أن مقاومة الآلات لأفعالنا انما تتوقف عند سارتر على حريتنا نفسها ..

والامر كذلك بالنسبة للآخر .. ان الآخر عقبة بمقدار ماانظر اليه .. لكن الآخر لا يكون عقبة الا بحريته نفسها .. ان جوهري هو الحرية والآخر جوهره الحرية .. ولما كان «الصراع هو المعنى الاصيل للكينونة للآخرين Being-for-others » (٢) فهذا يعني أن الآخر لا يعد عقبة الا بمقدار ما تضعه حريتي هكذا ..

والعقبة الخامسة هي الموت .. « ان الموت ليس عقبة بالنسبة لمشاريعي ، انه ليس الا مصيرا لهذه المشاريع وهذا ليس لان الموت لا يحد حريتي بل لان الحرية لا تواجه اطلاقا مثل هذا الحد . أنا لست (حرا في أن أموت) ، ولكنني انسان فان حر . ولما كان الموت يهرب من مشاريعي لانه لم يتحقق ، فانني أهرب بنفسي من الموت في مشروعي نفسه » (٣).

اننا اذا حللنا تناول سارتر لهذه العقبات التي لا يعتبرها هو عقبات في حد ذاتها فماذا سنجد في تحليله؟ لقد اقتصر كل تحليله أولا على تناول العقبات (الفيزيقية) فالمكان والمحيط والموت هي عقبات فيزيقية ، والآخر ينظر اليه سارتر نظرته الى الاشياء الطبيعية .. حيث انه لا يتناول الآخر في واقعيته باعتباره كائنا

(1) Ibid, p. 113.
(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 364.
(3) Ibid, pp. 547-548.

محسوسا فى طبقته وبيئته وحياته الخاصة بل يأخذه فى تجريد واطلاقية ويساوى بهذا بين الانسان العامل والانسان البورجوازى ويساوى بين الانسان المثقف والانسان الجاهل ، ويساوى بين الانسان البدائى والانسان المتحضر ، ويساوى بين الحبيبة والحاقدة ، ويساوى بين القريب والغريب ·· والنتيجة أن الآخر سيكون انسانا عاما مطلقا ومن هنا سيرتب سارتر : أن جوهر العلاقة عنده هو الصراع ·· والماضى كذلك كان فى الاصل حاضرا وهذا الحاضر مجسد فى مكان وبيئا ومن هنا فان النظر الدقيق الى تناول سارتر للعلاقات يبين أن العقبات التى تناولها قصرها على العقبات الفيزيقية وأهمل أو أغفل أو أجل النظر فى العقبات الاجتماعية ··

ثم ان لهـذه العقبات وجودا فى حد ذاته بجانب الموقف الانسانى ازاءها ·· ان المكان بعدما أوجد فيه سيتوقف معناه حقا على موقفى منه ·· ولكن أن أوجد فى هذا المكان بالذات سيكون عاملا كبيرا حتى فى نظرتى الانسانية اليه · ·فان أولد فى بلد يقدس الحرية والاشتراكية غير أن اولد فى بلد يسير على الإستبداد والاستغلال ·· وبحكم الثقافة المستنيرة فى البلد الأول ستكون نظرتى لبلدى مغايرة للنظرة الأحادية الجانب التى أتربى عليها فى البلد الثانى ·· حقيقة كما قال سارتر « انهم الناس الذين (يفعلون) وليست انهيارات الجليد فى أعالى الجبال » (١) ، لكن انهيارات الجليد فى أعالى الجبال لها تأثير على (مقدار) مايفعلون ·

ربما كان خطأ سارتر الكبير هو توحيده بين الملكية والكينونة والفعل ·· لقد ذكر فى (الكينونة والعدم) : « (التملك)و(الفعل) و (الكينونة) هى المقولات الرئيسية للحقيقة الانسانية » (٢) ·· لقد جعل سارتر حياة الانسان منصبة على تحقيق كينونته ، وتحقيق الكينونة يعنى امتلاك العالم ، وامتلاك العالم يتم بالفعل ·· أفليس للآخر وللعلاقات الإجتماعية دخل كبير فى ألا تبقى للتملك والكينونة وللفعل ذاتيتها الضيقة ؟ ان جوهر الانسان التجاوز ، والتجاوز يعنى الانفتاح على المستقبل ·· وصحيح أن « كل شيء سيتغير اذا ما اعتبر الانسان أن المجتمع يمثل لكل انسان على أنه (مجـال المستقبل) وأن هذا المستقبل ينفذ الى قلب كل واحد كدافع حقيقى

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 48.

(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 431.

للسلوك » (١) لكن الشيء الذى نسيه سارتر أن التجاوز الى المستقبل انما ينطلق من أرض نقف عليهـــا ، تكونت ورسخت بفعل الذات الفردى ، وبفعل المجتمع ، وبفعل العلاقة الجدلية بينهما فالانسان لا ينطلق كما يذهب ســـارتر من العـدم بدون ماض ٠٠ بل « هل يستطيع سارتر أن يتحدث عن ماض بدون وجود شيء كان أمس ولايزال ؟ ان سارتر نفسه يتقبل وجود ماض للشيء لذاته ومع هذا كيف للشيء لذاته أن يكون له ماض اذا كان الشيء لذاته (نفسه) لم يوجد بالأمس ؟ » (٢) ٠

واذا كان سارتر يريد أن يهدم القيم البالية فلا يعني هذا أنني أنطلق ولا قيم معي ٠٠ أو أنه لا توجد قيم ومعايير نستهدى بها لأجل تحقيقها ٠٠ حقيقة « انه لا توجد قاعدة للأخلاقية العامة يمكن أن ترشدك الى مايجب أن تعمله » (٣) ٠٠ لكننا نكتشفها فى علاقاتنا العملية ، وفى تمرسنا ٠٠ ثم اننا فى سيرنا الاجتماعى لا نتوقف وننتظر الغاء كل القواعد ، بل ان سير التاريخ هو الذى يعين الى أين يجب أن تتجه أخلاقياتنا ٠٠ وعلى هدى هذا السير يمكن أن تتحدد القيم التى بها يمكن أن نسير ٠٠

وهكذا أوصل سارتر الانسان من كونه مرعوبا من الحرية الى الحرية المرعبة على حد تعبير المفكرة مارجريت جرين التى كتبت كتابا عن الوجودية بهذا العنوان ٠٠ وان سارتر « ينتهى بأن يفرد للانسان نوع الحرية التى منحها ديكارت لله وحده » (٤) ٠٠ وكل هذا لأجل ماذا ؟ ألكى يحمل الانسان بالمسئولية ؟ أولا كان يمكن أن يوجد شكل آخر للحرية يستطيع به أن يتحمل الانسان المسئولية التى أصبحت عند سارتر « لها معنى طبيعى فحسب ، ألا وهو (الوعى بكونك المؤلف غير المنازع عليه للحادثة أو للشيء) وهى تعنى ببساطة أن الانسان الخالق homo-creator بالآحرى الخالق الذى سيكون ، انما يعتبر نفسه مؤلف جميع الأشياء ٠ وفى هذه الحالة سيكون (مسئولا طبيعيا) لكنه لن يكـــون (مســـئولا أخلاقيا) » (٥) ؟؟

مجاهد عبد المنعم مجاهد

---

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 96.
(2) Desan, A. : The Tragic Finale, p. 153.
(3) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 38.
(4) Barrett, W. : Irrational Man. p. 217.
(5) Heinemann, F.H. : Existentialism and the Modern Predicament, p. 128.

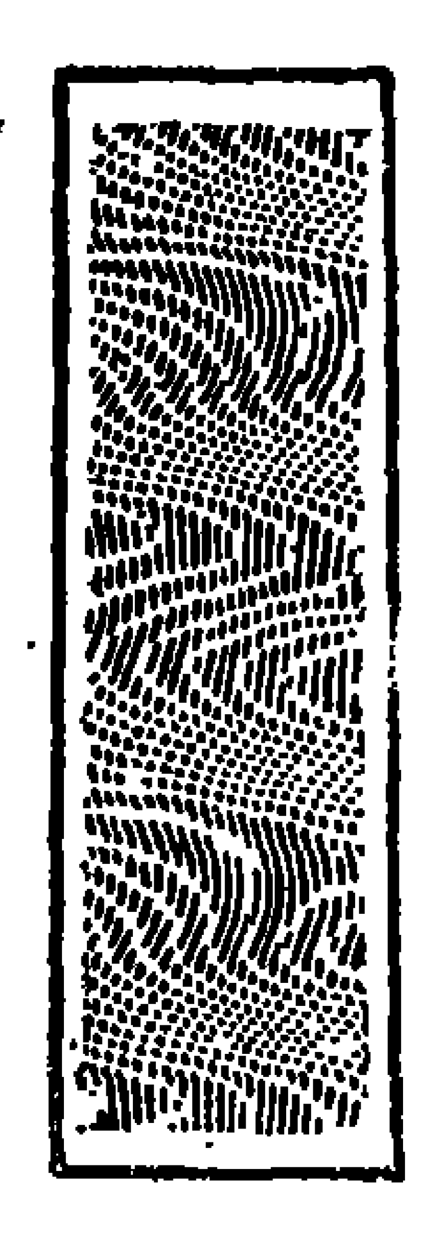
سارتر ...

فلسطين

والمشكلة اليهودية



بقلم: نبيل زكى



انه لا يفكر فى المجد ٠٠ بقدر ما يحلم بالاخاء ٠
وفى سبيل الأخوة البشرية ، ودفاعا عن الحريةالانسانية
اتخذ جان بول سارتر مواقف مشهودة لا ينكرها أحد ٠٠
من خصوم مذهبه ٠

وحياة « جان بول سارتر » حافلة « بالمواقف » التى اختارها منذ انضمامه عام ١٩٤٣ الى حركة المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال النازى ٠٠ وثورته مع أنصار السلام فى العالم ضد قرار اعدام العالم الأمريكى روزنبرج وزوجته ايتيل عام ١٩٥٣ ٠٠ حتى دعوته الأخيرة ، يوم ١٠ نوفمبر الماضى ، الى عقد مؤتمر عالمى فى باريس ، فى الربيع القادم ، لمكافحة التفرقة العنصرية وحملته على الدول الاستعمارية التى تتعامل مع حكومة جنوب افريقيا واتهامها بأنها شريكة لها فى كل ما تقترفه ضد الوطنيين الافريقيين ٠

ان سارتر يحتفى بكل ثورة ظافرة :

« أين هى الآن أضواء البلاط الامبراطورى ؟ أين هم أباطرة
« الأمس ؟ لقد انتهى الأمر ، هذه المرة ، فذهب الأعيان الى غير رجعة
« واختفى آخر شرطى من شوارع شنغهاى ٠٠ وبقى البورجوازيون
« وحفنة ضئيلة فى مدينة بكين ٠٠ والجنرالات يهربون ٠ أما أولئك
« الذين يصنعون التاريخ ، فانهم لم يشاهدوا قط مدنا امبراطورية
« كبرى ٠ انهم لا يعرفون الا جبالا وسهولا ٠ ولقد تقرر مصير
« الصين فى الجبال والسهول ٠ وللمرة الأولى تنتظر عاصمة من
« العواصم القرار الذى يتخذه الريف بارادته المطلقة ٠٠ وسيظهر
« التاريخ على صورة موكب للفلاحين ٠ هناك تحقق أكثر الانتصارات
« انسانية ٠٠ انه الانتصار الوحيد الذى يستطيع الناس أن
« يحبوه بلا تحفظ » (١) ٠

---

(١) مقدمة « من صين الى أخرى » لهنرى كارتييه بريسون وجان بول سارتر — ١٩٥٤ ٠

وعن كوبا وثورتها يقول سارتر :

« الثورة في كوبا ثورة اجتماعية حقيقية • ان فيدل كاسترو يحول ثكنات الجنود الى مدارس ، وهذا رمز عظيم للتحول الذى تمر به كوبا • ويدير كاسترو دفة الحكم هناك بنظام يشبه الديمقراطية المباشرة لأنه يقوم على أساس الاتصال المباشر بالشعب • لقد رأيت كاسترو يتجول في القرى ويلتقى بالفلاحين وهم يحدثونه فى بساطة وحرية تامة » (١) •

ان حركة التحرر العربى وأصدقاء الحرية فى العالم سيذكرون على الدوام موقف « جان بول سارتر » من ثورة الشعب الجزائرى ضد الحكم الاستعمارى الفرنسى :

« كان الفرنسيون فى عام ١٩٤٣ يئنون من العذاب ويصرخون
« من الألم وكانت فرنسا بأسرها تصغى الى هذا الصراخ وتحس
« بهذا العذاب • لم يكن ثمة أحد يعرف ، فى ذلك الوقت ، ماهى
« النتائج التى سوف تتمخض عنها الحرب العالمية الثانية • ولم يكن
« لدى الفرنسيين مجرد الرغبة فى التفكير فيما ينطوى عليه
« المستقبل • ومع ذلك ، فقد كان هناك أمر واحد أجمع عليه
« الفرنسيون : من المستحيل أن يأتى ذلك اليوم الذى تجعل فيه
« فرنسا غيرها من البشر يصرخون من فرط الألم والعذاب • ويبدو
« أن كلمة (مستحيل) لا وجود لها فى القاموس الفرنسى •• ذلك
« أنه ما كادت تنقضى بضعة أعوام قليلة على نهاية الحرب •• حتى
« أخذ الفرنسيون أنفسهم يمارسون أبشع أنواع القتل وضروب
« التعذيب والاجرام وينفذونها بطريقة منظمة ومنسقة يعلم بها
« الجميع ويقرونها ••

« ان فرنسا هى التى تفعل ذلك دون أن يجرؤ أحد على
« الاحتجاج ويخيم على الجميع صمت عميق •• وما كانت فرنسا
« خرساء يوم كانت ترزح تحت الاحتلال الهتلرى •• فما هو عذرها
« اليوم اذا صودرت ، فيها ، أبسط الحريات ••• وعندما نتلفت
« حولنا ونسأل أنفسنا : كيف يمكن ارتكاب كل هذه المخازى والآثام
« فى الجزائر •• ويطالعنا فى المرآة وجه مشوه •• كريه •• مجهول
« •• سرعان ما نتبين فيه •• وجه فرنسا » •

---

(١) مؤتمر صحفى عقده سارتر فى نيويورك فى مارس عام ١٩٦٠ عند عودته من كوبا •

وعندما كان «جان بول سارتر» يكتب عن الاستعمار الفرنسى فى الجزائر وعن أساليب الارهاب والتعذيب التى تمارسها السلطات الاستعمارية هناك ، كان يشير الى ذلك بكلمات « عارنا فى الجزائر » .. « مغامرتنا الحقيرة » .. وحينما كان يتحـــدث عن بلاده ، فى سنوات الحرب الجزائرية ، كان يشير اليها بعبارات : « فرنســـا المريضة .. المحمومة .. الراكعة .. المبهورة بأحلام مجدها القديم .. انها تتخبط فى كابوس مظلم » .

وعندما كان يتحدث عن مجموع مواطنيه ، ابان الحرب ضـد الشعب الجزائرى ، كان يقول : « اننا قذرون .. مجرمون .. نحن جميعا قتلة .. ليتنا نستطيع أن نجهل كل شىء .. ليت هناك جزرا من الصمت تفصلنا عن الجزائر .. ! »

وقدم « جان بول سارتر » دراسة علمية واقعية لأســاليب الاستعمار الجديد فى الجزائر فى خطاب ألقاه فى اجتماع من أجـل « السلام فى الجزائر » ونشرته مجلة « الأزمنة الحديثة » فى مارس — ابريل عام ١٩٥٦ .

وهو يحـذر من « خداع الاســتعمار الجـديد » ، ويقول ان الاستعماريين الجدد يروجون لفكرة أن هناك مستعمرين «صالحين » ومستعمرين أشرارا : « هذا ليس صحيحا .. فليس هناك مستعمرون صالحين وآخرين أشرارا . هناك مستعمرون وحسب » .

وتحمل سارتر الأهوال فى سبيل نصرة الشعب الجزائرى . ألقوا القنابل على منزله فى باريس ودمروه . قذفه الفاشـــيون بالبيض الفاســد فى وجهــه . فجـروا الديناميت أثناء المؤتمرات والاجتماعات التى كان يعقدها للدفاع عن حق الجزائريين فى الحرية والاستقلال .. ولكنه ظل على موقفه حتى النهاية .

وعندما وقع العدوان البريطانى — الفرنسى — الاسرائيلى على مصر فى عام١٩٥٦ وقف جان بول سارتر الى جانب الشعب المصرى:

« ان فرنسا ذهبت تنقذ قناة وتقتل شعبا . هذا الشعب الذى « قررت أن تقتله ليس الشعب المصرى وانما هو الشعب الفرنسى « نفسه . فليس من حق أى رئيس لحكومة فرنسا أن يجرد الشعب الفرنسى كله من شرفه وحبه للسلام وصــداقته لكل الشــعوب المتحررة » .

وعن الثورة اليمنية ، قال سارتر :

« فى رأيى أن مصر ساهمت ، بمساندتها للثورة اليمنية ، « بأكثر من البلاد ذات الحكومات الاشتراكية، مثل حكومتنا الفرنسية « أثناء الحرب الاسبانية ·· لقد جاء موقف مصر أكثر حسما وأشد « أصالة ، من الوجهة الثورية ، من موقف حكومة ليون بلوم أثناء « الحرب الاسبانية » (١) ·

وبسبب الحرب الأمريكية فى فيتنام رفض «جان بول سارتر» زيارة الولايات المتحدة الامريكية ، بناء على دعوة وجهتها اليه جامعة كورنيل الأمريكية :

« ان ضرب فيتنام الشمالية بالقنابل أدى الى تغيير كل شيء ، واتضح لى أن الأمريكيين لم يتعلموا شيئا وانه ليس فى الامكان ان توجد لغة مشتركة بينهم وبيننا ·· ان العدوان على فيتنام الشمالية يبرهن على أن نظام المجتمع الأمريكي يقوم على الاستعمار ·· ولايمكن تغيير هذه السياسة الامبريالية الا عن طريق احداث انقلاب كامل فى تركيب وبناء المجتمع الأمريكى » (٢) ·

وبرع « جان بول سارتر » فى نشر الدراسات القيمة التى تتناول الخبرات الثورية للشعب ، عبر انتصاراتها ونكساتها ، وتستلهم النظرة العلمية لحركة التاريخ · ومن أشهر هذه الدراسات تلك التى تناول فيها قضية لومومبا والاستعمار الجديد· فقد شرح خلالها ، بعمق بالغ ، الفكر السياسى للزعيم الثورى الأفريقي والاوضاع الاجتماعية والاقتصادية فى الكونغو وعلاقتها بالاستعمار البلجيكى :

« ·· لومومبا كان يجب أن يختفى لأنه كان يمثل ، حينا ، الرفض الحاسم للحل الاستعمارى الجديد لمشكلة الكونغو · وهذا الحل يتلخص ، فى واقع الأمر ، فى شراء السادة الجدد ، أى بورجوازية هذه الدول الجديدة ، بعد أن كان الاستعمار الكلاسيكى يشترى القادة والأمراء والسحرة · لقد مات كل من روبسبيير ولومومبا قبل أن تتاح لأى منهما الفرصة لاقامة البناء الذى كان

---

(١) حديث سارتر مع صحيفة الأهرام ــ ٢٥ ديسمبر ١٩٦٥ ·

(٢) J.-P. Sartre : Pourquoi je refuse d'aller aux Etats-Unis Le Nouvel Observateur — 1er Avril 1965.

من شأنه أن يطرد أشباح الهزيمة ·· ان لومومبا الأسير ·· الحى ، هو عار قارة بأكملها وسورة غضبها وفى شخصه يستطيع كل فرد ان يكتشف نتاج شراسة النظام الاستعمارى الجديد ·· اذن يجب التخلص منه بأسرع وقت · «ان لومومبا ، وقد مات، لم يعد مجرد فرد بل أصبح أفريقيا بأسرها بنزوعها نحو الوحدة وتنوع أوضاعها الاجتماعية والسياسية وطبقاتها وخلافاتها وقوتها وعجزها : انه لم يكن ... وما كان يستطيع أن يكون ــ بطل الجامعة الافريقية ·· فكان شهيدها » (١) ·

وفى الوقت الذى يندد فيه سارتر بالبورجوازية الأوربية فانه يلح فى تأكيد وجهة نظره حول الآفاق الكبرى التى تنتظر العالم الثالث فى مساره التاريخى ·

فمن ناحية ، ها هو سارتر يشيع جنازة البورجوازية الأوربية ·

« كان مصير البوجوازية مرتبطا بالتفوق الأوربى وبالاستعمار · وقد فقدت هذه البورجوازية مستعمراتها فى الوقت الذى فقدت فيه أوربا التحكم فى مصيرها · ولم يعد هناك مجال لشن حرب على يد الملوك الصغار من أجل البترول الرومانى وسكة حديد بغداد » ·· (٢) !

ويضيف سارتر : البورجوازية هى « رجل أوربا المريض » ·· وقد يدوم احتضاره لفترة طويلة ·

ومن ناحية أخرى ، يؤكد سارتر « ان العالم الثالث بدأ يكتشف نفسه » · ذلك أن سارتر على ثقة من أن العصر الذهبى « للبورجوازية الأوربية أو شك على المغيب منذ بدأت تمارس أعمال القمع الوحشية والاستغلال الانسانى فى آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية ·· ومنذ ثارت يقظة شعوب هذه القارات وأخذت تقوم بانتفاضاتها ·

« افتحوا أيها الأوربيون كتاب (معذبو الأرض) من تأليف

---

(١) جان بول سارتر : لومومبا والاستعمار الجديد ــ مقدمة لخطب لومومبا ·
(٢) جان بول سارتر : « موقف الكاتب عام ١٩٤٧ » من سلسلة « مواقف » ·

فرانز فانون (١) ·· اقتحموا صفحاته وتوغلوا فيه ·· سيروا بضع خطوات فى الظلام وسوف ترون أشخاصا غرباء يجتمعون حول كومة من النيران ·· اقتربوا منهم وأصيخوا السمع : انهم يناقشون المصير الذى يرصدونه لمواقعكم ومراكزكم التجارية ·· وكذلك للمرتزقة الذين يدافعون عنها ·· وسوف تشعرون من على بعد - وأنتم تحتمون بالظلمة - بالرعدة تسرى فى قلوبكم · ان لكل دوره · وستأتى دوركم · ففى هذه الظلمات ، التى سوف ينبثق منها فجر جديد ، ستكونون أنتم ، فى هذه المرة ، مجرد أشباح » (٢) ·

ويقول سارتر :

« من الخطأ أن نعتبر أمريكا مركزا للعالم · أنها ليست كذلك بأى حال · لا بد أن نوجه أنظارنا الى العالم الثالث ونتضامن مع جميع الفيتناميين والكوبيين والافريقيين وكافة أصدقاء هذا العالم الثالث » ·

ويدافع سارتر عن أساليب الكفاح المتنوعة التى تلجأ اليها شعوب العالم الثالث فى سبيل تحررها بما فى ذلك أسلوب « العنف الثورى » الذى يلجأ اليه السكان المحليون فى قارة مثل أفريقيا ضد الاستعماريين : فانه نفس أسلوب العنف الذى استخدمه المستعمرون من قبل ·· وهو يرتد الى صدرهم ·· الآن · أنه الوسيلة التى يسترد بها الافريقى انسانيته الضائعه ·

وفى شهر مارس عام ١٩٦٦ ترأس « جان بول سارتر » لجنة الدفاع عن المعتقلين السياسيين الايرانيين ، التى أنشئت أخيرا فى باريس ، وأعلنت اللجنة تضامنها مع زعماء المعارضة فى ايران ضد حكم الشاه الرجعى الموالى للاستعمار ·

وسوف يشهد ربيع هذا العام أروع محكمة دولية في التاريخ حيث يشترك « جان بول سارتر » مع « برتراند راسل » الفيلسوف البريطانى فى محاكمة الرئيس جونسون وروبرت ماكنمارا وزير

---

(١) مفكر ثورى وطبيب نفسانى شارك فى الثورة الجزائرية وكان يقوم بتمثيلها فى غانا · وقد توفى قبل انتصار ثورة الجزائر ·

(٢) جان بول سارتر : مقدمة « معذبو الأرض » من تأليف فرانز فانون - ١٩٦١ ·

الدفاع الامريكى ودين راسك وزير الخارجية الأمريكية بسبب جرائم الحرب التى ترتكبها الولايات المتحدة فى فيتنام .

الحرية والانسان الثورى

فى كافة المواقف والمعارك ، التى أشرنا اليها ، وقف سارتر الى جانب الانسانية ضد أعدائها . ذلك أن الأمر يتعلق دائما بأن « يختار الانسان موقفا وأن يظل مخلصا لهذا الموقف الذى يختاره .. وهذا ما أفعله دائما » .

وكان سارتر ، فى مواقفه ، يهتدى بفلسفته الخاصة . فالثورى ـ فى رأيه ـ هو ذلك الشخص الذى ينتمى الى طبقة مقهورة ويرغب فى تغيير بناء المجتمع الذى يعيش فيه والذى يشكل، هذا الشخص ، أحد عناصره . وعلى خلاف الشخص الذى ينتمى الى البورجوازية المحافظة ، فان العامل يدرك أنه لايملك حقا يتيح له أن يوجد أو يعيش .

والشخص الذى ينتمى الى طبقة مقهورة ، والذى يعى حرمانه التام من كافة الحقوق هو الذى يتبين ، فى رأى سارتر ، ان العالم لاتحكمه قوانين مقدسة غير قابلة للتغير .. بل ان كل شىء فى العالم يمكن تغييره .

ويرى سارتر ان الثورى ، لكى يمارس عملية التغيير ، ينبغى أن تتوفر لديه الحرية التى تنكرها عليه الجبرية الصارمة .. ينبغى أن يكون حرا بحيث ينأى بنفسه عن الموقف ويحكم عليه .. وذلك اذا كان بصدد التوصل الى قرار حول أفضل طريق يجب عليه أن يسلكه فى العمل .

ان سارتر يطبق نظرية المعرفة ، التى عرض لها فى « الوجود والعدم » ، فى مجال الفكر السياسى . فهو يستعين بفكرته القائلة بأن الانسان انما يستطيع التعرف على الاشياء لا لشىء سوى لان عقله حر فى أن يفصل نفسه عنها .

وسارتر يؤكد ، بذلك ، على أهمية الحرية بالنسبة للانسان الثورى . فعندما ينظر الانسان الى المجتمع الذى يرغب فى تغييره .. يستطيع ـ عندئذ فقط ـ أن يأمل فى التوصل الى فهم الكيفية

التى يسير بها هذا المجتمع • وعندما يقرر الانســـان ، بحرية ، أن يغير المجتمع •• يمكن ـ عندئذ فقط ـ أن يسعفه مشروعه الثـورى في تفهم هذا المجتمع •

وظل سارتر وفيا لارائه وملتزما بمفهومه الخاص بدورالكاتب السياسى • ورغم انه لم يشرح ، بالتفصيل ، وجهة نظره فيما يتعلق بدور الكاتب السياسى وما ينبغى عليه أن يفعلـــــه ، غير أنه من السهل ان نتعرف على المبدأ الذى يسترشد به سارتر فى كل انواع نشاطه السياسى •

ان الكاتب السياسى ، فيما يرى سارتر ، لاينبغى ان يقنع ، ببساطة ، بالاحتجاج ، باسم الانسانية ، ضد الظلم ، والقهر • ذلك لان المظالم وعمليات القهر تنبع من أسباب سياسية • وعلى ذلك يمكن وضع حد لها عن طريق اجراءات سياسية •

ورغم اهتمام سارتر البالغ بالنظريات الســياسية المجردة ، فانه يخوض فى معترك السياسة وهو يستهدى بنظرة عملية محضة • وهو ، اذ يخوض غمار المعارك السياسية ، يتخذ ـ فى واقع الامر ـ جانبا معينا ويقف الى جانب معسكر محدد • ولذلك قيـــل عنه انه يكتسب ميزات الرجل الحزبى ويتصف بعيوبه ونواقصه •

ولكن •• من الانصاف للرجل أن نقول أن أنصـــار الســـلام والحرية فى العالم قد استفادوا الكثير من وقوف سارتر الى جانبهم فقد انحاز سارتر ، بصورة واضحة ، الى جانب حركة التحرر العالمية وقضايا السلم والديمقراطية والاشتراكية •

ان سارتر يقف معنا ، بوجه عام ، ونحن نقف الى جانبـــه ، ونرحب بأفكاره ومواقفه التى سلف ذكرها • فهى موضع اتفاق بين قوى حركة التحرر العربى وبين « جان بول سارتر » •

ومهمة انصار السلام والحرية فى العالم أن يدعموا نقاط الاتفاق مع سارتر •• وهذه النقاط ، فى حد ذاتها ، ليست هينه أو بسيطة ولكنها تفصل بين معسكرين : معسكر السلام والتحرر والديمقراطية والاشتراكية •• ومعسكر الاستعمار والحرب والرجعية والرأسمالية

ان حركة التحرر العربى •• حركة مناهضة للاســـــــتعمار

والرجعية • و « جان بول سارتر » يتخذ موقف المعارضة للاستعمار والرجعية بحسم • من هنا نلتقى مع سارتر •

ولكن •• الصهيونية هى حركة استعمارية رجعية توسعية متعصبة واسرائيل هى قاعدة الاستعمار العالمى فى شرقنا العربى •• فما هو موقف «جان بول سارتر» من الصهيونية واسرائيل ؟

هنا يقع الخلاف بيننا وبين « جان بول سارتر » •• ذلك لان معركة الشعوب العربية ضد اسرائيل والصهيونية قد بلغت أقصى درجات الاحتدام بحيث يبدو ••• حتى الموقف المحايد ••• بين الشعوب العربية واسرائيل موقفا متخلفا لايخدم سوى اعداء حركة التحرر العربى من الاستعماريين القدامى والجدد وعملائهم فى الشرق الاوسط •

ويحق لنا القول بأن سارتر لم يتخذ ، بعد ، « الموقف » الصحيح تجاه الصهيونية واسرائيل •

فما زال هناك نتوء بارز يمثل شذوذا فى الفكر السارترى ومواقفه • ذلك هو موقف سارتر من المشكلة اليهودية • ونحن نؤكد على كلمة « شذوذ » لان هذا الفيلسوف والمفكر (وتلك هى افكاره ومواقفه ازاء المشكلات الدولية والانسانية) لم يضع يده ، بعد ، على حقيقة الصهيونية وجوهر اسرائيل •

ومع ذلك ، فان افكار ومواقف سارتر ، الاخرى ، تملى علينا ان نطرح هذه القضية للنقاش بروح من الصداقة وفى جو من الالفة •

ومهمتنا الاولى ، فى هذا السبيل ، ان نعرض وجهة النظر السارترية فى المشكلة اليهودية •

تأملات فى المشكلة اليهودية

نشر سارتر مقاله « تأملات فى المشكلة اليهودية » (٩) ، فى شكل كتاب ، فى عام ١٩٤٦ ، وكان القسم الاول من الكتاب ، وهو الذى يتعرض بالتحليل لمعاداة السامية ، قد ظهر فى مجلة « الازمنة الحديثة » فى ديسمبر عام ١٩٤٥ • وظهر الكتاب يحمل عنوانا آخر هو (صورة لعدو السامية) •

---

(٩) J.-P. Sartre : Réflexions sur la question juive — Editions Morihien. 1946.

وقد ذكر سارتر فى خطاب نشره بعد ذلك ، فى ديسمبر عام ١٩٤٧ ، بصحيفة (هيليل) Hillel صحيفة الطلبة اليهود الدولية ـ أنه حذف من أصول الكتاب فقرات تثني على اليهود الذين يعلنون عن أنفسهم كيهود .. وذلك بناء على طلب بعض اصدقائه من اليهود .

وقد أعيد نشر كتاب « تأملات فى المشكلة اليهودية » بواسطة دار جاليمار للنشر Gallimard فى عام ١٩٥٤ .

ورغم ان الكتاب قد نشر كاملا ، للمرة الاولى ، فى عام ١٩٤٦ ، فمن الواضح أن الافكار الواردة فيه كانت تتبلور فى عقل سارتر قبل ذلك التاريخ ببضع سنوات .

ويرى البعض ان هذا الكتاب يمثل ، بدرجة أو بأخرى ، امتدادا للافكار التى عبر عنها سارتر فى قصة « طفولة زعيم » (ضمن مجموعة قصص الجدار Le mur التى نشرها فى عام ١٩٣٩ التى صادق بطلها « موسين » شابا معاديا للسامية فقرر ، هو الآخر، ان يعاديها بعد أن لاحظ أن عدو السامية يتمتع باحترام المجتمع الذى يعيش بداخله .

وقد كتب « جان بول سارتر » فى مؤلفه الكبير : (الوجود والعدم) عام ١٩٤٣ بضع ملاحظات كانت تعبر عن رأيه فى (المسألة اليهودية) قبل ان ينشر كتابه عنها بثلاث سنوات . فقد ذكر سارتر :

« .. لا أستطيع أن أدرك نفسى محدودا بالغير الا من حيث أن الغير يوجد بالنسبة الى ، ولا استطيع أن أعمل على أن يوجد الغير بالنسبة الى كذاتية مقربها الا باعتناق وجودى ـ للغير»(١٠).وليس ثم دور : لكن بالاعتناق الحر لهذا الوجود المستلب الذى أعانيه ،

---

(١٠) L'être-Pour-autrui : هو الشعور ولكن منظورا اليه من حيث علاقته بالشعورات الاخرى ، أى من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين . وهو التخارج الثالث للوجود ـ لذاته « الشعور أو الوعى أو الذات » . وهو بعد جديد للوجود فيه يوجد الآنا أو الذات خارجا كموضوع بالنسبة الى الآخرين . وكل وجود ـ للغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمرا مع الوجود ـ للذات ، فان كل وجود للذات يسعى الى استرداد وجوده الخاص بجعل الغير ـ مباشرة أو بطريق غير مباشر ـ موضوعا بالنسبة الى الآنا أو الذات « الدكتور عبد الرحمن بدوى : الوجود والعدم » ص ٥ .

فانى أعمل فجأة على أن يوجد علو (١١) الغير بالنسبة الى بما هــو كذلك • وفقط بالاقرار بالحرية (مهما يكن استعمالهم لها) لمبغضى اليهود وباعتناق هذا الوجود ـ يهوديا أكون بالنسبة اليهم ، وبهذا فقط الوجود ـ يهوديا يظهر كحد موضوعى خارجى للموقف ، ولو سرنى ، على العكس ، أن أعدهم مجرد موضوعات فان وجــودى ـ يهوديا يختفي في الحال ليخلى مكانه لمجرد الشـعور بأنى علو حر لايمكن وصفه ونعته • فالاقرار بالغير ، واذا كنت يهوديا ، واعتناق وجودى ـ يهوديا هما شىء واحد • وهكذا حرية الغير تهب حـدودا لموقفى ، ولكنى لا استطيع معاناة هذه الحدود الا اذا استعدت ذلك الوجود ـ للغير الذى هو أنا وأعطيته معنى على ضوء الغـايات التى اخترتها » (١٢)

والمشكلة الفلسفية التى واجهت سارتر هى أنه يريد البرهنة على أن الانسان (يصنع نفسه) ، وأن الانسان « يصمم على أن يريد (بالمعنى الواسع للاختيار) بواسطة ذاته » ، ولا توجد حرية الا فى موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية •

ولما كان الانسان « حرا » فى الافلات من مصير طبقته وقومه وأسرته •• فكيف يفسر سارتر بقاء طائفة اليهود •• على ما هل عليه حتى الآن ؟ اذن لابد ان اليهودى « يختار » كونه يهوديا ، وهـذا « الاختيار » يرجع الى اسباب سيتعرض لها سارتر فيما بعد •

ومع ذلك •• « فان وجود الغير يأتى بحد لحريتى • ذلك انه بانبثاق الغير تنبثق بعض التعينات التى هى أنا دون أن أكون قـد اخترتها • فهأنذا يهودى أو آرى ، جميل أو قبيح ، بيد واحـدة ، الخ • كل هذا أنا اكونه بالنسبة الى الغير ، دون أمل فى ادراك ذلك المعنى الذى لدى فى الخارج ولا ـ بالاحرى ـ فى أن اغيره •• فاذا

---

(١١) العــــلو transcendance : العملية التى بها ما هو ـ لذاته يمضى الى أبعد مما هو معطى ، فى مشروع يصممه لنفسه • وأحيانا يسمى ما هو ـ لذاته علوا • واذا جعلت من الغير موضوعا ، فانه يصبح بالنسبة الى علوا ـ معلوا • وهذا المعنى الجديد أحياه هوسرل وهيدجر الذى جعل من العلو العـلاقة القائمة بين الآنية « الانسان » وبين العالم • « الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ الوجود والعدم ص ٦ •

(١٢) جان بول سارتر : الوجود والعدم ترجمة الدكتور ـ عبد الرحمن بدوى ، منشورات دار الآداب ـ بيروت ص ٨٣١ ـ ٨٣٢ •

كان جنسى أو مظهرى المادى « سحنتى وهيئتى » ليس غير صورة فى الغير أو فى رأى الغير فى فسيكون قد قضى الامر : لكننا شاهدنا أن الامر يتعلق بخصائص موضوعية تحددنى فى وجودى من أجل الغير، ومتى ما انبثقت حرية غير حريتى فى مواجهتى فانى آخذ فى الوجود فى بعد جديد للوجود ، وفى هذه المرة ٠٠ أنا الذى أرى نفسى أمنح معنى ٠٠ وهكذا فان شيئا منى ـ وفقا لهذا البعد الجديد ـ يوجد على هيئة معطى ، على الاقل بالنسبة الى ، لان هذا الوجود الذى هو انا يعانى ، وهو بدون وجود موجد ٠ وانا اعرفه واعانيه فى العلاقات التى اراعيها مع الآخرين وبواسطة هذه العلاقات نفسها وبواسطة سلوكهم تجاهى ، والقى هذا الوجود عند أصل آلاف من النواهى وآلاف من المقاومات التى اصطدم بها فى كل لحظة ـ فلأننى يهودى فسأحرم ، فى بعض المجتمعات ، من بعض الامكانيات ، الخ ٠ ومع ذلك فاننى لا استطيع بأى حال من الاحوال ان استشعر أننى يهودى أو اننى قاصر أو منبوذ ، الى حد اننى استطيع أن أقوم برد فعل ضد هذه النواحى بأن أعلن ان الجنس ، مثلا ، تخيل جماعى خالص ، والذى يوجد هو الافراد فقط ، وهكذا ألقى هنا فجأة الاستلاب الكلى الشخصى : أننى شيء لم أختر أن أكونه : فماذا عسى أن ينجم عن هذا بالنسبة الى الموقف » ؟ (١٣)

الجواب ، عند سارتر ، هو أن اختار من أنا ٠ وصفاتى لاتظهر الا مع معنى تهبه حريتى ٠ وهذا يعنى ، مرة اخرى ، انها بالنسبة إلى الغير ، لكنها لايمكن ان تكون بالنسبة الى ، الا اذا اخترتها ٠ ويقول سارتر :

٠٠ « وقانون حريتى ، الذى يعمل على كونى لا استطيع أن أكون دون أن اختار نفسى ، ينطبق ها هنا : انى لا اختار أن أكون للغير من أنا ، لكنى لا استطيع أن أحاول أن أكون بالنسبة الى نفسى من أنا بالنسبة الى الغير الا باختيارى لنفسى كما أبدو للغير ، أى باعتناق مختار ٠ ان اليهودى ليس اولا يهوديا ليكون معرة أو مفخرة بعد ذلك ، لكن افتخاره بأنه يهودى ، أو معرته من أن يكون يهوديا ، أو استواء الامر لديه هو الذى سيكشف له عن وجوده ـ يهوديا ، وهذا الوجود ـ يهوديا ليس شيئا خارج الطريقة الحرة لاعتباره ٠ »(١٤)

---

(١٣) جان بول سارتر : الوجود والعدم ترجمة الدكتور بدوى ص ٨٢٧ ــ ٨٢٨

(١٤) نفس المصدر ص ٨٣٥ ٠

واليهـــودى الحق authentique ، فيمـــا يرى ســــــارتر اذن ، هو الذى يتمسك بشدة بطبيعة كونه يهوديا • وبعبارة أخرى، فانه ، فى الواقع ، يتمسك مرة واحـــدة ، والى الابد ، بالاغتراب الدائم لوجوده •

يقول سارتر :

« اليهودى المتعصب يعتنق جنسه ، أى يعتنق عينيا ونهائيـا الاستلاب المستمر لوجوده • » (١٥)

فاليهودى « الحقيقى » هو الذى يتقبل كونه يهوديا أما اليهودى « غير الحقيقى » فانه يحاول التنصل من يهـــــوديته وانكار فكرة انقسام البشرية الى مجموعات عرقية ودينية •

ورغم أن سارتر ينفى أنه يستخدم كلمتى « حقيقى » و « غير حقيقى » بمضمون أخلاقى ، فمن الواضـــح أنه يقف الى جـانب « الحقيقى » أو ، على الاقل ، أكثر تعاطفا معه •

ان سارتر يحب العامل الذى يرتضى كونه عاملا ويقبل ذلك بأن يصبح ثوريا • ويحب الزنجى الذى يلتقط كلمة Nigger التى يقذفونه بها كالحجـــارة لكى يعلن ، بفخر ، فى مواجهة الرجل الأبيض أنه أسود •

ويحب رجلا مثل « جان جينيه » الذى يختار ، عن عمد ، أن يكون لصا •

واليهودى الحق ، كالزنجى ، « يختار » ان يكون يهوديا حقـا « وظهره الى الحائط » ويتخذ « الموقف » الذى يضـــعه فيه تفكير الآخرين •

وقد توصل سارتر ، فى مستهل دراسته للمشكلة اليهودية، الى أن الشخص الذى ينبغى ان يوضع موضع الدراسـة ليس هو اليهودى بل « المعادى للسامية » •

وكان كتاب آخرون قد سبقوا ســــارتر الى تناول « موقف العداء للسامية » بالدراسة • وكان هؤلاء ، ومعظمهـــم من كتاب اليسار الاوربى ومن أصحاب وجهات النظر الليبرالية فى الغرب ،

---

(١٥) نفس المصدر ص ٨٣٨ •

قد اهتموا فى ابحاثهم باحدى قضيتين : ذكاء اليهود وبراءتهم ٠٠ وخبث الرأسماليين الذين يستخدمون نزعة معاداة السامية كصمام أمن يقيهم مخاطر السخط الشعبى ٠

والمهمة التى قرر سارتر أن يضطلع بها هى معاونة الليبراليين الحائرين ، فى الغرب الاوربى ، على فهم أسباب وضرورات انتشار وذيوع « هذا الانحراف الشرير والمضاد للعقل » ٠

وقد حاول سارتر ان يربط بين الفلسفة والسيكولوجيا ومنهج الملاحظة الاجتماعية فى تقديم دراسة للمسألة اليهودية ٠ فهل نجح فى ذلك ؟

فلنقتفى أثر محاولته :

يقول سارتر (١٦) ان « الفكر المناهض للسامية » يختلف عن الافكار التى تدور حول التجارة الحرة أو حماية التجارة ٠ فاذا كان المرء يحمل فكرا معاديا للسامية فلابد أن يؤثر هذا الفكر على سمات شخصيته ذلك أن « عدو السامية » هو ذلك الشخص الذى يحاول تجنب المصاعب والتحديات (التى توجد فى ثنايا وجهة نظر عقلية ازاء العالم) عن طريق الهرب والبحث عن ملاذ فى العاطفة ٠ فمثل هذا الشخص « يختار » أن يعيش ، على الدوام ، فى حالة من الغضب والسخط ٠ انه « يختار » ، أيضا ، ان يهرول بعيدا لكى ينأى بنفسه عن حالة التقلب وعدم الثبات ، الكامنة فى داخله ، عن طريق التظاهر بالصلابة الحديدية التى يتصف بها شخص يسيطر عليه شعور عاطفى يتملكه ويتسلط عليه ٠

وحالة الغضب والسخط التى يعيش فيها هذا الشخص ، قبل ان يحاول الهرب منها ، لا يتعرض لها العاديون من الناس سوى نادرا ٠

أما هؤلاء الساخطين المتقلبين ، الذين يبحثون عن ملاذهم فى العاطفة ، فهم ينتمون الى فئة الـ « بين بين » فى المجتمع ، وهى الفئة التى تتشكل منها الغالبية الساحقة من أعداء السامية ٠

ان أفراد هذه الفئة اذا نظروا حولهم ، الى العالم ، بنظرة

(١٦) J.-P. Sartre : Réflexions sur la question juive Gallimard, 1954.

فسوف يتكشف لهم المكان الوضيع الذى يشغلونه فى المجتمـــع . المجتمع . وسوف يتوصلون الى نتيجة محددة : اما ان السبب فى وجودهم فى هذا المكان الوضيع يرجع الى افتقارهم للمهارة والمقدرة بالنسبة لغيرهم من الناس .. أو يرجع الى سبب آخر هو أنهم يعيشون فى ظل نظام غير عادل . فاذا تحقق لديهم أنهم يفتقرون الى المهارة والمقدرة فانهم ، هم وحدهم ، الذين سيكونون مسئولين عما آلت اليه أوضاعهم .

واذا تأكد لديهم ان أوضاعهم المتدهورة ترجع الى النظام الذى يعيشون فى ظله فسوف يدركون ان التنظيم الذى يقوم عليه المجتمع خاطىء من أساسه ، ومن ثم يتطلب اعادة النظر فيه بطريقة نقدية .

ولما كان هذا الطراز من الناس لا يملك قوة الشـخصية التى يتطلبها التسليم بالحقيقة الاولى (عجزهم وافتقارهم الى المهارة) ، ولما كان هذا الطراز من الناس يلقى التشجيع من الاغنيـــاء لكى يرفض الاحتمال الثانى (خطأ فى نظام المجتمع نفسه) فانه يخلق قصـــة « اليهودى » لكى يكون هذا اليهودى كبش الفداء الذى يتحمل ، بدلا من هؤلاء الناس ، وزر فشلهم .

واذا افترضنا أن شخصية اليهودى لم يكن لها وجـود ، فان المعادى للسامية كان لابد ان يخترعها .

ان نظريات معاداة السامية ، وكذلك الفاشية ، التى ظهرت فى فرنسا كانت تشدد على فكرة الوطن « الحقيقـــة » تمييزا له عن الوطن « الشرعى » أو « القانونى » . وبذلك كانت هـذه النظريات توفر نوعا آخر من العزاء والسلوى بالنســبة للفرد الذى ينتمى الى الطبقة المتوسطة . فهذه النظريات تحمله ، ببساطة ، على الاقتناع بأنه نظرا لكونه ، هو نفسه ، فرنسيا فهو يتميز بمالايســتطيع اليهودى أن يتصف به .. ألا وهوالفهم الاسطورى والحدسى للحياة الفرنسية والثقافة الفرنسية .

ويضرب سارتر مثلا على مايقول ، فيستشهد بعبارة شارل مـــورا Charles Maurras (من أنصار معاداة السامية) مؤداها انه مهمـــا كان اليهـــودى يتقن اللغـة الفرنســـية فانه سيظل دائما ، أبدا ، عاجزا عن ادراك الجمال الحقيقى فى كلمات راسين . فاليهودى لم يتكلم اللغة الفرنسية الا خلال جيل كامل ،

أما « الفرنسى الحقيقى » فقد ظل يتكلم الفرنسية ، عبر أسلافه ، طوال قرون من الزمان .

ومهما كبرت مساحة الارض الفرنسية التى يمتلكها اليهودى ، ومهما كانت درجة اتقانه لقواعد اللغة الفرنسية ، من نحو وصرف وتركيب ، فان اليهودى سيظل ، الى الابد ، طريد طائفة الفرنسيين الحقيقيين .

وحتى اذا كان هؤلاء الفرنسيون الحقيقيون لا يملكون قطعة واحدة من الأرض الفرنسية ، فان فرنسا ، بوحدتها الكاملة والغامضة (التى ربما يعجزون عن تفسيرها) تنتمى اليهم .

وحتى اذا كان هؤلاء « الفرنسيون الحقيقيون » يجهلون كل شيء عن الريف الفرنسى .. فلاشك ان ثمة « طريقة فرنسية ». واحدة من الارض الفرنسية ، فان فرنسا ، بوحدتها الكاملة والغامضة « طريقة يهودية » للوقوع فى خطأ الخلط بين القمح والشعير !

ولا شكا ن العقيدة التى تسيطر على البورجوازية الصغيرة المعادية للسامية ، والتى تقوم على المشاركة الاسطورية فى روح فرنسا الحقيقية ، تقدم خدمة كبرى للطبقات العليا الثرية .

فهذه العقيدة ، فيما يرى سارتر ، تكون بمثابة المخدر للفرد المعادى للسامية .. فهى تعوضه عن حرمانه ، هو نفسه ، من امتلاك أى شيء فى واقع الامر ، وذلك عن طريق تذكيره بتفوقه على اليهود ، هذا التفوق الذى أحرزه (عدو السامية) بلا سعى أو كد أو اجتهاد !!

ويقول سارتر ان معاداة السامية ، اذن ، تعبر — فى الاساس — عن ظاهرة لاعقلية تسيطر ، بنوع خاص ، على الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى .

ولكن .. ماذاعن الطبقة الفنية والطبقة العاملة ؟

يرى سارتر ان الطبقة الفنية لديها « مناعة » ضد معاداة السامية لان الاغنياء لديهم ما هو أفضل ليقوموا به .

كذلك ، فان نزعة معاداة السامية لاتعرف طريقها الى الطبقة العاملة لان افراد هذه الطبقة يواجهون اثناء عملهم المباشر مشكلات

لايمكن حلها الا بأسلوب عقلي • وبالمثل ، فهناك قلة من العلمـــاء والمهندسين يتخذون موقف معاداة السامية ، وذلك لانهم تعودوا على حل المشاكل التى تصادفهم بواسطة العقل •

ثم ينتقل سارتر الى شخصية اليهودى نفسه فيقول ان اليهودى يميل ، بدوافع مختلفة الى حد ما ، الى اتخاذ موقف عقلى كامل ازاء قيم المجتمع • ذلك لأن هذااليهودي منبوذ ومضطهد باسم القيـم اللاعقلية غير المعلنة (فهو « يهودى » دائما •• مهما فعل •• وثمت جو سحرى من الشر يعلق حتى بأفعاله الطيبة وتصرفاته التى تتصف بالكرم) فانه ــ أى اليهودى ــ يرد على ذلك بأن يتشبث بالقيم التى ترتكز على العقل بوصفها القيم الوحيدة التى يمكن قبولها •

ولما كان العقل يدلل على أن جميع الناس سواء وأن الاختلافات العنصرية ليست الا مجرد ظاهرة مفتعلة ، فان اليهودى يســـتعين بالملكة النقدية للعقل كوسيلة للدفاع عن النفس •

ان براعة اليهودى فى تناول الافكار المجردة (والتى تبدو فى نظر المناهض للسامية دليـــلا على عجز اليهودى عن ادراك القيم « الواقعية ») ما هى ، فى الواقع ، سوى محاولة من جانب اليهودى للانتقام •

وفى هذه الحالة ، كما فى غيرها من الاحوال ، فان ردود الافعال اليهودية محكومة بالفكرة التى يعتنقها الناس الآخرون عن اليهودى •

والقضية الرئيسية ، فى كتاب سارتر ، ان اليهودى هو ذلك الشخص الذى يفكر فيه الآخرون باعتباره يهوديا •

ويرتب سارتر على ذلك نتيجة بالغة الاهمية بالنسبة لوجهـة نظره فى المشكلة اليهودية •

فهو يقول : ان اليهودى اذا توصل الى فكرة ان انقسام الجنس البشرى الى يهود وآريين ليس سوى مجرد أسطورة ، كما يحـــاول البعض اقناعه بذلك ، فانه ، فى هذه الحالة ، انما يتنصل من موقفه هو نفسه ، وتكون عملية « التنصل » هى الخطوة الاولى نحو التجرد من الحقيقة (نحو نفى شخصية اليهــودى « الحقيقى ») ، ويشرع اليهودى ، عندئذ ، فى انكار ان اليهود يختلفون ، بصورة أو بأخرى، عن غيرهم من الناس •• ويأخذ فى القاء النكات المعادية للســـامية

ليبرهن على تحرره الشخصي من التحيزات اللاعقلية ·· ويشعر بالحرج اذا دخل أحد اليهود ، الذين ترتسم على وجوههم ملامح وقسمات يهودية صارخة ، الى مكان يضم جمهرة من الناس في وقت كان يبذل هو فيه جهده لان يتظاهر بأنه اللا يهودى المتحرر من الطائفية ·

وعند سارتر ان عبادة العقل تمثل ، لدى اليهودى ، جزءا من موقف غير أصيل يحاول اليهودى عن طريقه ان يتنصل مما هو عليه ·

والديمقراطي الليبرالى يستعين ، ايضا ، بالعقل لكى يعلن عن شمول الطبيعة الانسانية ، ولكنه اذ يفعل ذلك انما يحرم اليهودى من وجوده الحقيقى · انه يريد ان يتمتع اليهودى بالقبول في المجتمع باعتباره انسانا وليس باعتباره يهوديا ·

ويرى سارتر ان الديمقراطى الليبرالى يشعر بالحرج ازاء اليهودى « الحقيقى » الذى يرفض الاعتراف بأن يهوديته ليست سوى وهم من الاوهام ·

ويعتقد سارتر أنه من الصعب أن يتخذ المرء موقفا على شاكلة هذا الديمقراطى لأن هذا الموقف لم يعد يصلح الآن بسبب ماينطوى عليه من مضمون يحمل معنى التلطف بالاحسان ، فان الديمقراطى — في رأى سارتر — يبدو دائما كما لو كان يقول :

« أنظر كم أنا رجل طيب · اننى اتحدث معك رغم علمى بأنك يهودى · فاذا وافقت على ان تصبح أقل يهودية فاننى سأحبك أكثر فأكثر » !

فالمشاعر الليبرالية والاتجاهات العقلية والانسانية لاتساهم ، فيما يرى سارتر ، على نحو فعال فى حل المشكلة اليهودية · والسبب في ذلك لايرجع ، فقط ، الى ان هذه المشاعر والاتجاهات تنكر الحقيقة الرئيسية لموقف اليهودى ·· بل يرجع ايضا الى ان الليبرالى لن يستطيع أبدا أن يكرس وقتا كثيرا للدفاع عن اليهود فى الوقت الذى يستطيع فيه عدو السامية أن يفعل ذلك لكى يهاجمهم ، وخاصة بعد تولى تبسيط جميع المشاكل الى الحد الذى مكنه من التركيز ، فقط ، على اليهودى بوصفه المصدر الوحيد لجميع الشرور · أما الليبرالى فهو يدافع ، دوما ، عن ضحايا من مختلف الانواع

والاتجاهات .. وبذلك فلا يمكن أن يكون ، في أحسن الاحــوال ، سوى حليفا وقتيا .

ومن هنا ، فان سارتر يدعو للنظر فى المشكلة اليهودية بطريقة أخرى .

فهو يشير الى أنه من العبث ، بالنسبة لليهودى نفســه ، ان يتنصل من موقفه . فليس ثمت فريسة أفضل (بالنســـبة لعدو السامية) من اليهودى الذى يتظاهر بأنه لايهودى متحرر .

فعدو السامية سيتهمه ، فى هذه الحالة ، بأنه جبان ومخادع . وبذلك يتسبب اليهودى نفسه في الهاب نيران الســخط الاخلاقى فى قلب عدو السامية .. هذا السخط الذى يســتمتع به الاخير الى أقصى حد .

أما اليهودى الذى يحاول أن يلقى « القبول » فى المجتمع فانه لايجد ترحيبا على الاطلاق باعتباره يهوديا بل باعتباره شخصا آخر .

والحل الوحيد بالنسبة لليهودي يكمن في قبوله لهذا «الموقف» الذى يجد نفسه فيه . فاما ان يعتبر نفسه أقلية فرنسية أو انجليزية واما ان يقرر الذهاب الى اسرائيل .

بيد ان وجود اسرائيل نفسه يمثل سلاحا آخر في يد عــدو السامية . فان الاخير يتهم اليهودى ، فى هذه الحالة ، بالانتماء الى دولة أجنبية ، في نفس الوقت الذى يعتبره فيه رجلا غريبا على المجتمع الفرنسى .

ومن الوجهة السياسية ، لايوجد شيء ، فى رأى ســـارتر ، يستطيع اليهودى أن يفعله لكي ينقذ به نفسه . كما ان « اختياره » لموقف اليهودى « الحقيقى » له اهمية على المستوى الفردي فقط . أما الحل السياسى فهو المهمة التى تواجه المتحررين من غير اليهود طالما انهم ، هم ، الذين خلقوا المشكلة اليهودية .

والحل السياسى ، الذى يتطلع اليه سارتر ، لن يتحقق الآن بل على المدى البعيد .. عندما يقوم مجتمع خال من الطبقات .

ولماذا يطرح سارتر هذا الحل ؟ السبب ، فى رأيه ، هــو أن معاداة السامية وسيلة أسطورية مبسطة الى درجة مبالغ فيها ، لحل

المشكلات الاجتماعية بواسطة خلق جو عاطفي متوتر ينسب فيه كل شيء الى الصراع بين الاريين واليهود .

ويكتب سارتر قائلا :

« معاداة السامية تعبر عن صورة أسطورية وبورجوازية للمجتمع الطبقي . »

ونظرا لأن معاداة السامية حصيلة مفهوم أسطوري معين عن الوحدة بين الانسان وممتلكاته ، فانها سوف تتلاشى في مجتمع لا طبقي حيث تخضع وسائل الانتاج للملكية عامة . وهكذا ، يصل سارتر الى ان المساهمة الحقة في القضاء على معاداة السامية تتأتى عن طريق السعي من أجل الثورة الاشتراكية .

ان كلا من اليهودي والعامل ، في رأى سارتر ، سيظل عاجزا عن الذوبان في المجتمع الغربي ، في الوقت الحاضر ، لأن كليهما في حالة حرب مع هذا المجتمع وسوف يجد حلا لمشكلاته في دولة اشتراكية حقيقية دون سواها .

والى أن يتحقق ذلك ، يدعو سارتر الى اتخاذ اجراءات عملية معينة مثل توجيه النصح الى المتحررين من غير اليهود بتكوين رابطة مناهضة لمعاداة السامية .. ومثل اصدار قوانين تحرم نشر الأفكار المعادية للسامية . ويقول سارتر ان من مصلحة المتحررين أنفسهم أن يفعلوا ذلك « لأن الانسان الفرنسي لن يشعر بالاطمئنان طالما أن هناك يهودى في فرنسا أو في العالم بأسره يعيش في قلق .. خوفا على حياته » (١٧) .

نقد سارتر

يبدو أن «المشكلة اليهودية» ظلت تشغل سارتر لفترة طويلة فقد كتب في بحثه عن « موقف الكاتب عام ١٩٤٧ » (١٨) أنه « ما من انسان يستطيع أن يتصور ، ولو للحظة ، أن من الممكن كتابة رواية ناجحة في الثناء على معاداة السامية . فمن المستحيل أن يطلب الى في اللحظة التى أشعر فيها بأن حريتى مرتبطة

---

(١٧) J.-P. Sartre : Réflexions sur la question juive

(١٨) الجزء الأول من « مواقف » . J.-P. Sartre : Situations.

ارتباطا وثيقا بحرية سائر البشر الآخرين ان استعمل هذه الحرية في الموافقة على استبعاد البعض للبعض الآخر » • وكان « جان بول سارتر » يرد على « اندريه روسو » الذى كتب مقالا ، فى عام ١٩٤٧ ، ينتقد فيه مقال « ما هو الأدب » لسارتر ويقول ان رواية من الروايات قد تكون جميلة رغم انها تميل الى معاداة السامية •

وقد حاول سارتر فى صورته « لعدو السامية » أن يستخدم كما فعل فى دراسته لبودلير Baudelaire ، ذلك الحس الرئيسى بحرية الانسان ساعيا وراء تحليل للمواقف الانسانية يعمق محاولات مدرستى « فرويد » و « يونج » فى التحليل النفسى • وسارتر يتجه مباشرة الى قضية الاختيار الرئيسى الذى يصنع الانسان ذاته منه والذى يصبح ، به ، على ما هو عليه • ان « عدو السامية » يختار أن يعيش بالعاطفة بدلا من العقل •• كما حدث عندما اختار « بودلير » الفشل كوسيلة يهرب بها من حريته •

وفى الوقت الذى ينكر فيه سارتر أهمية الدوافع اللاشعورية فى تكوين « العقد » النفسية ، فانه يحاول تقديم منهج «علاجى» آخر •

وعندما يركز سارتر اهتمامه بشخصية « المعادى للسامية » فانه يستند الى فكرته أو احساسه الفلسفى بالغموض واللا تحدد فى التجربة الطبيعية للانسان تجاه ذاته مستهدفا تفسير انحراف سيكولوجى من نوع خاص •

وربما كان التحليل السيكولوجى الذى يقدمه سارتر نافعا فى فهم انماط معينة من السلوك •• وربما يصدق على أنماط معينة من العناصر المعادية للسامية • ولكنه لا يتطابق مع الواقع •• فى أغلب الأحوال •

فمن وجهة النظر الاجتماعية ، فان سارتر على حق عندما يؤكد ان معاداة السامية توجد ، فى معظم الاحيان ، وسط الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى • ونحن نلاحظ أن نزعة التعصب العنصرى ، مثلا ، تبدو بصورة قوية بين جماعات من البيض الفقراء فى الولايات الامريكية الجنوبية • بيد أن النتيجة المترتبة على نظرية سارتر القائلة بأن معاداة السامية لا توجد بين الناس الذين يتصفون بالمهارة والمقدرة ليست صحيحة •

وقد ذكر « سيدني هوك « في تقديمه للترجمة التي نشرت في الولايات المتحدة لكتاب سارتر تحت عنوان « عدو الســامية واليهودي » عدة أسماء لأشخاص مثـــل شـــو بنهور وفاجنر ودوستويفسكي وبرودون وايزرا باوند و ج٠ك٠ شيسترتون ٠٠ كانوا جميعا يتمتعون بكفاءات عظيمة ، وبعضهم يمكن وصفه بأنه عبقري ، ومع ذلك قدموا بعض الأفكار التي يمكن وصفها بأنهـــا معادية للسامية ٠

وليس صحيحا ، أيضا ، ما ذكره سارتر من أن الأشـــخاص الذين يطرح عملهم أمامهم مشكلات ، يقتضي حلها استخدام أسلوب عقلي ، لا تشوبهم شائبة معاداة السامية ٠ ففي المانيا النازية كان بعض غلاة المعادين للسامية في الحزب النازي من المهندسين (١٩)

كما ان بعض العلماء لا يطبقون ، في حياتهم الخاصة ومناهجهم السياسية ، الأساليب المنطقية ولا يحترمون البرهان العملي كما يفعلون في معاملهم ٠ ومعلوم ان النازية استعانت بعلماء اكفاء كانوا يطبقون علومهم في ابادة الساميين ٠

ويقول سارتر ان معادة الســـامية ظاهرة بورجوازية في الأساس ٠ فاذا كانت ظاهرة بوجوارية ٠٠ فكيف تفسر نظرية سارتر المشاعر المعادية للسامية التي كانت تنفجر في العصور الوسطى والتي أرجعها البعض الى ســـبب تاريخي ديني هو أن المسيحيين يكرهون اليهود منذ اليوم الذي قتلوا فيه المسيح ؟

ولو كان سارتر قد تعرض بالدراســـة للأشـــكال المختلفة التي اتخذتها معاداة السامية في الماضي والحاضر وفي مجتمعـــات مختلفة متباينة لاستخلص نتائج أكثر واقعية ٠

ان ظاهرة معاداة السامية ترجع لأسباب تتعلق بالطبقـات الحاكمة عبر التاريخ كما ترجع لأسباب تتعلق باليهود أنفسهم ٠

فالطبقات الحاكمة القديمة في أوربا دأبت ــ بحكم دين الدولة الرسمي سواء أكان كاثوليكيا أم بروتستانتيا ــ على اضطهاد الأقلية الدينية وتجريدها من حقوقها حفاظا منها على مصالح اقتصـــادية واجتماعية معينة تتطلب وجود أكبر عدد ممكن من المقهورين ٠ ولو

---

(١٩) Philip Thody : Jean-Paul Sartre.

كان اليهود فى مراكز السلطة فى احدى دول الطبقـــات القديمة فعلوا نفس الشيء ٠

ومن ناحية أخرى ، فان سارتر لا يتعرض لمسئولية اليهود فى ظهور نزعة معاداة السامية ٠ فهو لا يشير ، مثلا ، الى الأهميـــة الكبرى التى يعلقها اليهود أنفسهم على الزواج من بنى جلدتهم ٠٠ والى رفضهم الصارم الذوبان فى المجتمعات التى يعيشوا بداخلها ٠

والملاحظة الأولية بالنسبة لدور اليهــود فى أوربا تكشف ان اليهود أنفسهم كانوا يشكلون طبقات متفاوتة اجتماعيا فالفقراء منهم كانوا يتعرضون للقهر الذى يتعرض له الفقراء من الأديان الأخرى، بينما الأغنياء منهم كانوا يشقون طريقهم الى المراتب الاجتماعيـــة العليا ويمارسون نفوذا هائلا فى الحياة السياسية ٠

يقول كارل ماركس (٢٠) : « ان اليهودي الذى لا يحسب له حساب فى فيينا هو الذى يقرر : بقوته المالية مصير المملكة كلها ٠ ان اليهودى الذى قد يكون فى أصغر الدول الالمانية محروما من الحقوق هو الذى يقرر مصير أوربا ٠ اليهودى محروم ، نظريا ، من الحقوق السياسية على حين أنه ،، عمليا ، يتصرف بقـــوة هائلة ويمارس ، بالجملة ، نفس تأثيره السياسى الذى تجرده منه القوانين » ٠

وسارتر لا يتعرض بالدراسة التفصـــيلية الواقعيـــة لموقف اليهودى الذى يتحمل مسئولية « عدم قبوله فى المجتمع » ٠

يقول ماركس :

« ان فكرة الشعب المختار وتحمل اليهـــودى على معارضـــة القومية الحقيقية بقوميته الوهمية ومناهضة القانون الحقيقى بقانونه الخيالى ٠ انه يظن ان من حقه الانفصال عن سائر البشرية وهـــو لا يشارك مبدئيا فى الحركة التاريخيـــة ٠ انه يطمح الى مســـتقبل لا علاقة له بالمستقبل العام للانسان » ٠ (٢١)

ورغم ان سارتر يتعرض لتعلق اليهود بالنقود وحبهم للأوراق المالية والمضاربات والبنوك الا أنه عندما يحلل موقف عدد السامية

---

(٢٠) كارل ماركس : المسألة اليهودية ٠

(٢١) نفس المصدر ٠

منهم يرجع الى نقص مهارة الأخير ومحاولته القاء وزر فشـــله على اليهودى •

ولماذا لا تكون هذه الفئات الدنيا من الطبقة الوسـطى تكره اليهود لهذا السبب بعينه : ألا وهو أنها فى الوقت الذى تعانى فيه من « وضاعة » مكانها وتدهور أحوالها المعيشية تجد ان اليهـودى يكتنز الأموال • أن اليهودى ، فى هذه الحالة يرمز الى المال وسطوته (أى أداة القوة الاجتماعية) أكثر مما يرمز الى اليهودية كدين • وكما أن الفئات الاجتماعية المرهقة تسخط على الأغنياء ، بوجه عام ، فهى لا بد أن تسخط على اليهود من عشاق المال وأصحابه كجزء من ظاهرة السخط العامة • لقد ارتبط اليهودى فى أذهان هـــذه الفئات الدنيا ، عبر تاريخ طويل ، بالمال بالاضافة الى رفضه الاندماج فى المجتمع لما يجعله بؤرة للسخط من جانب العامة • صحيح ، كما قال سارتر ، ان الفئات الغنية العليا تشجع كراهية اليهود فى الحالة التى تشعر فيها هذه الفئات انها يمكن بذلك ان تحول دفة السخط الى اليهودى كيهودى •• لا الى اليهود كفرد يمثل جزءا من هــذه الطبقة نفسها •

واذا كان ثمت « جو أسطورى » من الشر قد علق بكل فعل يقوم به اليهودى فان هذا لا يرجع ، فقط ، الى تشجيع الطبقـــات الحاكمة •• بل يرجع الى أسباب ترسبت عبر سنين طويلة •• وهى أسباب تتعلق بمسلك اليهود أنفسهم الذى يغذى هذا التشجيع •

والغريب ان سارتر يعتبر ان موقف اليهودى لا يختلف فى شىء عن موقف العامل فى المجتمع الغربى •• فكليهما فى حالة حرب مع المجتمع •• وكليهما عاجز عن الذوبان فيـــه ! ولكن العــــامل لا يستهدف ، على أية حال ، تجميع زملائه العمال وتكوينـــه دولة أخرى كما فعل اليهود •• كما أن العـــامل لا يرفض الاندماج فى المجتمع بل ينخرط فى حياته ويسعى الى تغييره لمصـــلحة مجموع العاملين •

ورغم أن العمال فى العالم الرأسمالى يوحدهم « موقف واحد » كما هو الحال بالنسبة لليهود فلا يخطر على بال هؤلاء العمال أن يطبقوا الفكرة اليهودية الخاصة بانشاء دولة لهم • فلمـــــاذا فعل اليهود ذلك ؟

ان اليهودى لا يسعى لكسب حقوقه السياسية فى اطار المجتمع الذى يعيش فيه مستهدفا الاندماج فيه وتحقيق المساواة بينه وبين المواطنين الآخرين ، ولكنه ينتهج مسلكا فرديا يستهدف من وراء ان يؤكد تميزه عن الآخرين :

« ان التناقض القائم بين قوة اليهودى السياسية الواقعية وحقوقه السياسية انما هو التناقض القائم بين السياسة وقوة المال. فالسياسة هى ، نظريا ، فوق قوة المال ولكنها ، فى الواقع العملى، أصبحت فى قبضة يده » • (٢٢)

والخطأ الكبير الذى يقع فيه سارتر انه لم يتعرض بالدراسة للحركة الصهيونية وانما اقتصر على تحليل عدو السامية • هذا •• على الرغم من الارتباط الوثيق بين « مواقف » جماعات من زعماء اليهود وبين نشأة ونمو الحركة الصهيونية • ففى الوقت الذى « يبرر » فيه سارتر لليهود جميعا « مواقفهم » فانه يغفل المواقف الرجعية التى كان يقوم بها اليهود فى عدد من دول أوربا عبر التاريخ وكيف انهم كانوا يلعبون دور مخلب القط للقياصرة والأباطرة ويشاركون فى عمليات القمع الدموية ضد الحركات الثورية ويتولون المراكز القيادية فى بعض أجهزة القمع البغيضة •• التى ينصب عليها حقد الجماهير •

ان مثل هذه الدراسة كانت ستلقى ضوءا على أسباب كراهية اليهود وفى نفس الوقت على الأصل التاريخى لحركة استعمارية رجعية متعصبة هى الصهيونية •

وسارتر ، فى كل هذا ، لا يتطرق الى قيام دولة اسرائيل كعملية اغتصاب ، بالقوة المسلحة ، لأرض شعب من الشعوب ولا يتطرق للنظام الارهابى الذى يفرضه الحكام الاسرائيليون على العرب داخل اسرائيل •

ان اسرائيل اليوم أصبحت هى أداة القوى الاستعمارية العالمية فى ضرب حركة التحرر العربى ومساندة قوى الرجعية والتخلف •

وكان جان بول سارتر قد صرح لمحمد حربى عضو المكتب السياسى السابق لحزب جبهة التحرير الجزائرية بأن اليسار الأوربى

كله يحس بالذنب ازاء اليهود لأنه لم يستطع أن يمنع النازية أو يصدها عن اضطهاد اليهود ، ولذلك فقد أراد أن « يسقط » ذنبه ، كما يقول علماء النفس ، على الآخرين •

وربما يشير هذا التصريح الى ان سارتر قد بدأ يتفهم الخطوط الأولى لقضية العرب • وقد بدأت تتكشف له حقيقة اسرائيل بالدور الذى قامت به فى العدوان الاستعمارى على مصر عام ١٩٥٦ •

ولكن ما كتبه ماكسيم رودنسون (وهو يهودى) مدير معهد الدراسات العليا بباريس ، عام ١٩٦٤ ، أشبه برد على سارتر فقد ذكر : « ان اليهود فى أوربا الشرقية والغربية وروسيا القيصرية كانوا موضع الاهانة أو الاضطهاد ، ولكن اليهود لم يتعرضوا لمثل هذا الاضطهاد فى البلاد العربية ولذلك فقد خلقت مشكلة كبيرة للوطن العربى • ولم يكن لهذا الوطن علاقة بها من الأصل أو من التاريخ » •

وتولى سارتر تفسير وجهة نظره ، بعد ذلك ، فى التمييز بين اليهود بقوله : « سأحتفظ دائما بتمييزى بين اليهودى (الحقيقى) و (غير الحقيقى) ، ان صفة الحقيقى لاتعنى الانتماء الى اسرائيل •• ان اليهودى الحقيقى الذى يعى حالته كيهودى ويحس بتضامنه مع غير اليهودى » •

وعاد سارتر فى حديثه مع صحيفة الأهرام فى ديسمبر عام ١٩٦٥ يحدد موقفه من اسرائيل بقوله :

« ونحن نجد أنفسنا اليوم أمام النزاع القائم بين العالم العربى واسرائيل كأننا منقسمون على أنفسنا • ونحن نعيش هذا الانقسام وكأنه مأساتنا الشخصية •• وقد رأيت لهذا السبب اتخاذ المبادرة الوحيدة التى أسمح لنفسى بها وهى أن أطلب من الجانبين أن يزودانى بما لديهم من معلومات ، وقد قبلا ، كل على انفراد ، تزويدنا بوجهات نظرهم • ومن أجل هذا السبب سأذهب الى مصر واسرائيل وهدفى الوحيد جمع المعلومات أى محاولة رؤية المشكلة بوضوح أكثر • ان الأمر لا يهدف الى ايجاد حوار يهودى ـ عربى فهذا مستحيل ولا جدوى من ورائه لأن أساس هذا الحوار لم يوجد بعد • ويصدر بعد ذلك عدد من مجلة الازمنة الحديثة ليتمكن قراؤها من تفهم القضية » •

ان موقف سارتر ، منذ البداية ، من اسرائيل كان موقفا خاطئا ٠

فقد كتب سارتر فى ابريل عام ١٩٤٨ مقالا ينتقد فيه سياسة انسحاب بريطانيا من فلسطين مما يعرض الاسرائيليين لهجوم مباشر من جانب العرب الأكثر عددا وعدة ٠ وطالب « سارتر » فى ذلك الوقت بضرورة السماح للاسرائيليين بشراء الأسلحة لحماية أنفسهم (٢٢) ٠

والظاهرة الغريبة ان سارتر لا يتعرض للعلاقة بين الصهيونية والنازية وكيف انهما ، فى الأصل ، ينبعان من أساس واحد رغم التناقض الظاهرى فان نظرية تفوق الجنس الآرى تقابلها نظرية « شعب الله المختار » ٠ وقد أثبتت وقائع الحرب العالمية الثانية ، ثم محاكمة ايخمان فى اسرائيل نفسها أن زعماء الصهيونية تعاونوا مع زعماء النازية وعقدوا معهم الصفقات بل وتواطئوا معهم لابادة اليهود فى معسكرات النازى ٠

والدور الذى تلعبه اسرائيل اليوم كقاعدة للاستعمار فى الشرق العربى لا ينفصل عن طبيعة الصهيونية ومضمونها الرجعى المعادى للتقدم ٠

وفي الوقت الذى يتصدى فيه سارتر للدفاع عن الحرية فى كل مكان فانه يلزم الصمت تجاه ما يجرى فى العالم العربى على يد العصابات الاسرائيلية التى قامت باحتلال جزء كبير منه والتنكيل بشعب وتشريد سكان وطن بأكمله ٠

وربما كان يمكن اعتبار هذا الكتاب الذى وضعه سارتر على المشكلة اليهودية محاولة لتحليل معاداة السامية فى فرنسا والنضال ضدها ٠ ولكن الاحكام العامة التى يخرج بها تخدم الحركة الصهيونية على النطاق العالمى ٠

---

(٢٢) Philip Thody : J.-P. Sarte.

ونحن نعلم ان سارتر كان يرد « في كتابه ، على مجموعة من الكتاب هم « باريس » Barre's « ومورا » وليون دوديه .

فقد كتب « مورا » يقول ، ذات مرة ، وهو يشير الى اليهود : « ان العقل اليهودى يتناول الأفكار كما يتناول صاحب البنك السندات » . وقال ان على « اليهودى أن يبرهن على فرنسيته » . وبالنسبة لمورا فان اليهودى « تجسيد للشر وكل ما يصدر عنه لابد أن يكون رديئا » .

وكان فيليب اوستون ، صديق سارتر ، قد لفت نظر الفيلسوف الى « الطبيعة الخاصة » لمعاداة السامية عند Barrés والتى روج لها فى كتابيه « اعداء القوانين » d'Ennemi des Lois اللذين نشرهما عام ١٨٩٣ وفى « كراساتى » Mes Cahiers

ومن المؤكد أن سارتر كان يكتب كتابه هذا ليؤثر به على الجمهور الفرنسى الذى قد يدفع الى اعتناق الآراء المعادية للسامية عن طريق محاولات احياء أفكار « باريس » « ومورا » فالكتاب موجه الى جمهور خاص ويستهدف تحقيق تأثير مباشر على هذا الجمهور .

والواضح ان محاولة التأثير تستهدف ، بدورها ، العمل على ثلاثة مستويات : أولا على المستوى الفردى : فالشخص الذى أغرته معاداة السامية سيكشف له عن الخطأ فى أساليبه .

وثانيا ــ على مستوى سياسى متواضع نسبيا : تنفيذ اقتراحات باصدار قوانين تحرم منع نشر الافكار المعادية للسامية وتكوين رابطة ــ أو اتحاد للكفاح ضد نمو المشاعر المعادية للسامية .

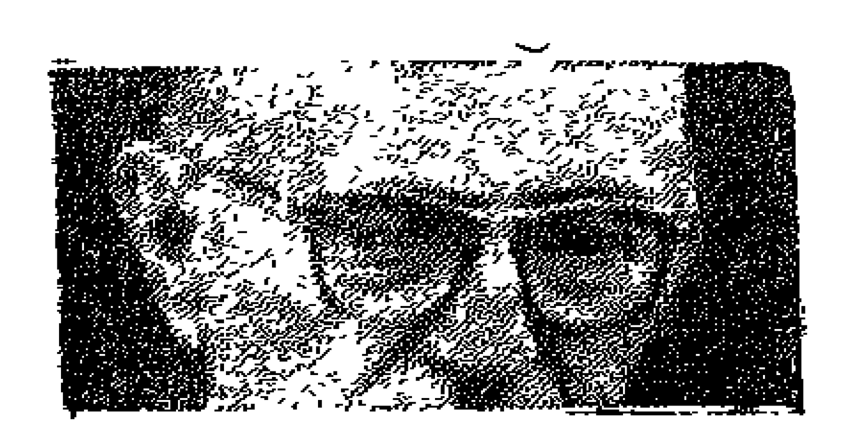
وثالثا ــ مستوى سياسي أكثر طموحا . كان سارتر يأمل أن يأخذ بيد قارئه بحيث يجعله يقترب ، أكثر فأكثر ، من فكرة الحاجة الى مجتمع خال من الطبقات عن طريق تفسير هذا « الجنون البشرى» (أى معاداة السامية) بالتركيب الطبقى للدولة الرأسمالية .

كانت تلك هى أفكار سارتر عام ١٩٤٥ وقد نشرها لأول مرة فى مقاله عن « المشكلة اليهودية » فى شهر ديسمبر من ذلك العام . وبعد اثنين وعشرين عاما لا بد أن تكون هناك أشياء كثيرة قد تغيرت وتكشف معالم حقائق عدة .

فنحن لا نختلف مع سارتر حول موقفه من رفض اضطهاد أى انسان بسبب دينه سواء أكان يهوديا أم غير يهودى ولكننا نختلف فى « تشخيصه » لمشكلة اليهــودى ونرى انه « يبرر » كل شىء بالنسبة لليهود ·

أما عن الثورة الاشتراكية فان « مواقف اليهود ســـواء فى الغرب ، وخاصة زعماءها الأقوياء ، أو فى العالم العربى (الصهيونية) فانها أكبر عقبة فى طريق قيامها ·

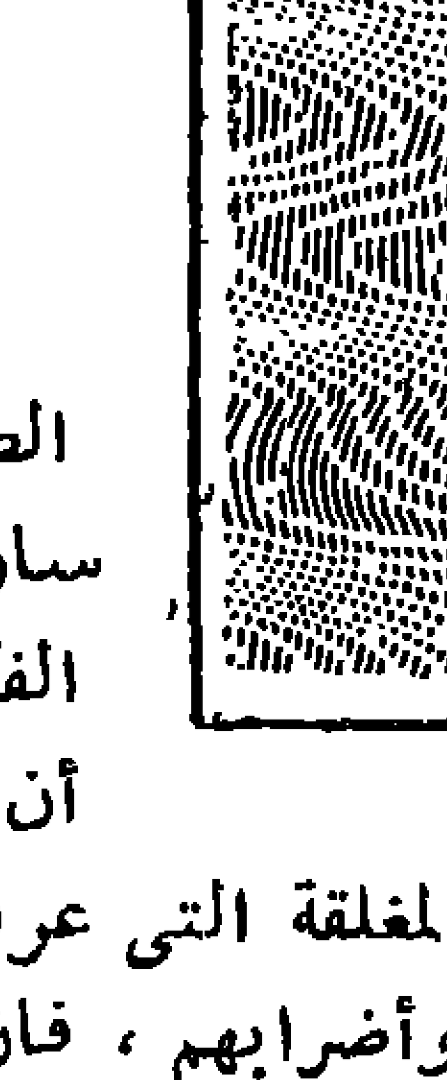
نبيل زكى



النقد..
ونظرية الأدب السارترية

بقلم
أمير اسكندر

- ١ -



الصعوبة الأساسية التي يواجههـا دارس جان بول سارتر انه لا يستطيع تناول أى جانب من جوانب نشاطه الفكرى بمعزل عن البناء العام لفلسفته • وعلى الرغم من أن سارتر ليس واحدا من أصحاب المذاهب الفلسـفية المغلقة التي عرفها تاريخ الفكر عند أفلاطون وأرسطو وكانت وهيجل وأضرابهم ، فان هذا لم يمنعه من أن ينزع في تفكيره – كما لاحظت ذلك بحق سيمون دى بوفوار – الى الموقف الكلى الشامل • ومعنى ذلك انه اذا كان قد تجنب الجمود والثبـات والتحجر ، وهى بعض صفات « المذهب المغلق » ، فهو قد احتفظ لفكره على الاقل بشكل من أشكال الوحدة والاتساق لا يتنافى مع الحركة الحية ، ولا يتناقض مع مغزى « الموقف » وجوهره •

ومن الطبيعى أن يكون لكل مفكر من هذا الطـراز ، نقطة انطلاق يبدأ منها ، ويقيس حركته الفكرية بالنسبة اليها ، وتقوم عند الباحث بمثابة المفتاح الذى يتيح له أن يدخل الى عالمه ، ويفهمه • ولا شك أننا اذا أردنا أن نحيط بمعالم نظريته الخاصة بالأدب لا بد لنا أيضـا من أن نبدأ من تلك النقطة • ولـكن ربما كان ينبغى أن نسأل أولا : الى أى مدى يمكن اعتبار سارتر ناقدا من نقاد الأدب والفن ؟ • وقد يبدو هذا السؤال غريبا ، على الأخص وأن سارتر قد سجل أفكاره الخاصة بالأدب فى كتابه « ما الأدب » ، وفى سلسلة مقالات بدأها فى عام ١٩٤٥ بمقاله المعروف عن « تأميم الأدب » ، وآخرها دراسته الطويلة التى نشرها فى مجلته «العصور الحديثة» عن فلوبير • ومع ذلك فان كثيرا من النقاد (١) يرون أن المقالات الأدبية التى كتبها سارتر «ذاتية للغاية» ، وأنه عندما كان يتحدث عن « فوكنر » أو « دوس باسوس » على سبيل المثال ، انمـا كان يتحدث فى الأغلب عن أعماله هو نفسه • وعندما خصص كتـابا

(1) Philip Thody : J.-P. Sartre, p. 137.

كاملا لدراسة « بودلير » لم يكن يهدف الى تحليل القيمة الشعرية لديوان « أزهار الشر » ، بل كان يستهدف أساسا تطبيق منهجه في التحليل النفسى الوجودى وأفكاره عن الحرية والاختيار على حياة « بودلير » التى كانت تشبه فى بعض قسماتها الأولى حيـاته هو أيضا • ونفس الأمر ينطبق على دراسته الكبيرة التى وضـعها عن « جان جينيه » فهى على طولهـا محاولة لأثبات مفاهيمه الفلسـفية والسيكولوجية الخاصة ، اكثر منها دراسة لأدب جينيه وفنه • بل ربما أمكن أن نتقدم الى أبعد من ذلك فنقول : الى أى مدى يمكن اعتبار نظريته فى «الالتزام» ، وهى النظرية التى أصبح اسمه علما عليها ، نظرية فى الأدب وحده ؟ أليست نظرية الألتزام ، نتيجة مترتبة على نظريته فى الحرية ؟ وبمعنى آخر أليس الأديب ملتزما بالضرورة بوصفه انسانا أولا وقبل كل شىء ؟

وقد يقال : وما الفرق ؟ أليس النقد فى جوهره تطبيقا لنظرية ما على العمـل الأدبى والفنى ؟ وعلى حـد تعبير الـكاتب الأمريكى «روبرت لانجوم» فى مقاله «وظيفة النقد مرة أخرى» : « ليس هناك شىء اسـمه النقـد البحت ، لأن **وظيفة النـاقد هى أن يترجم من أسلوب من أساليب التعبير** الى أسلوب آخر ، وأن يحلل ، والتحليل هو تطبيق نظريات على شىء ما « أو كمـا قال ناقد أمريكى آخر هو « ستانلى هايمن » (١) فى كتابه «النقد الأدبى ومدارسه الحديثة» : « ان النقد استخدام منظم للتقنيات غير الأدبية ، ولألوان المعرفة غير الأدبية أيضا ، من أجل الحصول على بصـيرة نافذة فى الأدب » • وما من شك فى أن هذه الاقوال تنطوى على قدر كبير من الحقيقة •• ولكن الفرق يبقى مع ذلك قائما •

أولا : لأن بعض كبار الفلاسفة كانت لهم نظريات محددة فى الفن ، ولكنهم لم يعتبروا يوما ضـمن نقاد الفن ، على الرغم من أن بعض النظريات التى قدموها كانت بمثابة المصدر الأول لكثير : من مدارس التعبير الفنى • وأوضح مثال على ذلك « عمانويل كانت » ، الذى اعتبرت نظريته فى الفن الملهم الحقيقى لمدرسة « الفن لعب » ، « والفن للفن » • ومعنى ذلك أن النظريات الفنيـة التى قال بهـا أولئك الفلاسفة أمثال «ديكارت» و « كانت » ؛ «وهيجل» كانت فى

(١) النقد الأدبى ومدارسه الحديثة جـ ١ ص ٩ : ترجمة د. احسان عباس ، د. يوسف نجم •

المقام الأول تطبيقا لفلسفاتهم على ميدان من ميادين النشاط الفكرى هو ميدان الفن ، واستكمالا للبناء المذهبى الشامل الذى كانوا يستهدفون اقامته شاملا محيطا بكل ألوان المعرفة البشرية . وسارتر يشبه هؤلاء الفلاسفة من هذه الزاوية ، لا بمعنى انه يريد اقامة بناء مذهبى ، بل بمعنى أنه يطبق أفكارا ونظريات فلسفية خالصة على ميدان الفن .

وثانيا : لأن كتاباته الأساسية فى هذا الصدد ، وهى : « ما الأدب ؟ » ، و « تأميم الأدب » ، ومقدمة « العصور الحديثة » ، لا تتضمن فى الواقع منهجا نقديا محددا . كل ماتقدمه نظرية خاصة فى الأدب . نظرية تقوم على نفس المفاهيم الفكرية التى تتشكل منها فلسفته : الحرية ، والاختيار ، والمسئولية ، والالتزام ، والعمل ، والعلاقة بين الأنا والآخرين ، والقيمة الخلقية التى تخلعها الذات الفردية على الفعل الحر ، وهى كلها مفاهيم وردت فى مؤلفاته الفلسفية الخالصة ، وتجسدت فى أعماله الروائية والمسرحية كذلك . ومعنى ذلك أن المناقشة الحقيقية لهذه المفاهيم هى فى صميمها مناقشة للعناصر الأساسية فى فلسفته نفسها ، وليست مناقشة لقواعد معينة يستند عليها منهج نقدى محدد . أى أن تصوره الخاص للأدب والفن يستمد وجوده أصلا من تصوراته الفلسفية . فاذا ما تصدعت أو انهارت هذه التصورات الفلسفية ، تصدعت وانهارت كذلك التصورات الخاصة بالأدب الفنى .

وثالثا : لأن التطبيقات التى قام بها سارتر على بودلير ، و « جان جينيه » ، وحتى « فلوبير » ، تؤكد الفكرة السابقة . فهى محاولات لاستخدام «علم النفس التحليلى الوجودى» فى دراسة هذه الشخصيات ، وهو نفسه قد أشار فى كتابه « الوجود والعدم » الى أنه يريد أن يتوسع بالنقد الأدبى حتى يستخدم التحليل النفسى الوجودى ، بمعنى دراسة « الاختيار الأساسى » الذى يقرر الشخص على أساسه بحريته « ما هو » . ومعنى ذلك أن أعمال الكتاب ليست مقصودة لذاتها ، ولكن الكتاب أنفسهم هم ما ترمى اليه الدراسة . ونفس الأمر ينطبق على ما أسماه سارتر « بالمنهج التقدمى التراجعى » (١) فى كتابه « نقد العقل الجدلى » ، فليس الأثر الأدبى هنا لفلوبير هو الهدف الاول . ليست « مدام بوفارى » هى غايتنا

(1) Critique de la raison dialectique par J.-P. Sartre, pp. 89-102.

ولكن فلوبير نفسه ـ وربما عصره ـ هو مطلبنا . وفي مكان « فلوبير » يمكن أن يوضع « الماركيز دي ساد » أو « بروبسبيير » أو أية شخصية أخرى ادبيه أو فنيه او تاريخية أو سياسية نريد أن نضعها موضع البحث والتحليل . ومعنى ذلك أن الموقف هنا يشبه موقف « فروية » في دراسته للفنان الايطالي « ليوناردو دافنشي » ، مع الفارق بالطبع بين منهج يقوم على الحتمية السيكولوجية ، ومنهج آخر يقوم على فكرة الحرية الكاملة ـ ، ولقد أفاد منهج فرويد بلا مراء في الدراسات النقدية ، كما يمكن أن يفيد منهج سارتر بالتأكيد ، ولكنه يظل منهجا مساعدا ، ولونا من ألوان المعرفة يتيح درجة أبعد من النفاذ الى باطن العمل الأدبي والفني ، ولا يصبح منهجا أساسيا يعتمد عليه وحده في دراسة الأعمال الأدبية والفنية .

رابعا : لأن سارتر ـ على أساس نظرية غير مقنعة ـ قد نفى صفة الشمول عن منهجه . فهو قد نظر الى أشكال الفن بمنظارين مختلفين . فقد أخرج كل الأشكال الفنية من دائرة « الالتزام » فيما عدا فن النثر . وهو عندما يتحدث عن الأدب فهو لا يقصد به سوى فن النثر . وعلى الرغم من أنه قدم لذلك بحديث عن طبيعة النثر وطبيعة الشعر فان نظريته هذه تظل احدى المآخذ الأساسية على فلسفته الأدبية ككل ، وعلى مفهومه المحدد عن الالتزام على وجه أخص . والنتيجة التي تترتب بالضرورة على هذا القول أن الميدان الحقيقي ـ أو الأوحد ـ لمنهجه الالتزامي هو ميدان النثر لا غير .

سارتر اذن صاحب نظرية محددة في الأدب ، وان لم يكن صاحب منهج محدد في النقد الأدبي . ومهما كانت طبيعة هذه النظرية ، وحدودها ، وتناقضاتها الداخلية ، فهي تشكل احدى وجهات النظر الرئيسية التي تحتل مكانا بارزا في العالم الأدبي اليوم .

- ٢ -

ماهي الأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الأدب اذن ؟

من غير أن نقدم عرضا تفصيليا لفلسفة سارتر ـ ليس من مهمة هذا الفصل بالطبع ـ نستطيع القول أن هناك ثلاثة أسس فلسفية تقوم عليها نظريته في الأدب . وهي : الذاتية ، والحرية والألتزام .

ا ــ ولقد عرف تاريخ الفكر الانسانى اتجاهين أساسيين فى النظر الى قضية العلاقة بين الفكر والوجود ، بين الذات والموضوع . أحدهما ــ وهو الاتجاه المثالى ــ يقدم الفكر على الوجود ، وثانيهما ــ وهو الاتجاه المادى ــ يقول بأسبقية الوجود على الفكر . وعند سارتر أن وجودنا يســـبق ماهيتنا . بمعنى أننا نوجد أولا ، ثم تتحدد ماهياتنا الذاتية بعد ذلك . وعلى حد تعبيره « فى الوجودية فلسفة انسانية » انه ما من ماهية لذواتنا ، بل لن تكون لذاتى ماهية الا حينما أصبح فى عـداد الموتى . ان الماهيــة شىء ينطبق على ما لم يوجد بعد . وهو قد دافع عن هذه الفكرة فى وجه المعترضين عليها قائلا : اذا كان الانسان كما تراه الوجودية غير محدد فذلك لأنه لاشىء . ولن يكون شيئا الا فيما بعد وسيكون حينئذ ما يصنعه من نفسه .. هذا هو المبدأ الأول فى الوجودية ، وهذا مايسميه الناس « ذاتيتها » . لكن اليس ما نعنيه بالفعل بهـذا هو ان الانسان ذا كرامة أكبر من الحجر أو المنضدة ؟ الانسان فى الحقيقة هو مشروع يملك حيـاة ذاتية .. وقبـل هذا المشروع للنفس لا يوجد شىء . ولا حتى جنة العقل : الانسان يحرز الوجود فحســب عندما يكون ما يريد أن يكونه . فما موقع هذه الفكرة اذن من الاتجاهين اللذين تحدثنا عنهما ؟ انك لا تســـتطيع أن تقول أنه يتطابق مع الفكر المثالى ، ومن ناحية أخرى فأنت لا تستطيع بالتأكيد أن تقول أنه يتطابق مع الفكر المادى . وأفضل ما يمكن أن يوصف به موقفه هو ماوصفه به « جان فال » من أنه موقف « ملتبس » قائم بين المثالية والواقعية ، بين الحرية والالتزام ، بين النزعة التشاؤمية والعمــل الاجتماعى » (١) .

ب ــ والأساس الثانى هو فكرة الحرية . ان كوننا أحرارا فى نظر سارتر هو حقيقة واقعة . وبما أنها ترتبط بالواقعية التى نحن عليها ، فنحن لسنا أحرارا فى الا نختار ، بل ولسنا أحرارا فى ألا نكون أحرارا . اننا محكومون بأن نكون أحرارا . وعلى الرغم من أن سارتر يرفض فكرة « الطبيعة القبلية » للانسان ، فاننا يمكن أن نقول توضيحا لفكرته أن من طبيعتنا أن نكون أحرارا ، لا بمعنى أن الحرية هى « طبيعتنــا » بـل بمعنى أن الحرية تمثل أمامنــا « الامكانية المفتوحة » على الدوام ، لكى نكون شيئا آخر غير الذى

---

(١) جان قال : الفلسفة الوجودية ص ٢٣٢ .

نحن عليه . واذا كنا أحرارا فنحن كذلك على الدوام ، فى كل المواقف ، وفى كل الظروف . « اذ أنه لا يمكن لنا أن نفهم كيف تكف الحرية عن الوجود ، ثم تعاود الشروع مرة أخرى . ونتيجة لذلك فنحن أحرار أيضا ، سواء أعقدنا العزم على أن نكون جبناء ، أم قررنا أن نكون شجعانا . ان هذا لا ينقص فى شىء من مسئوليتنا بل أن الأمر مخالف لذلك بمعنى ما من المعانى ، اذ أن هناك اختيارا للجبن ، كما أن هناك اختيارات للشجاعة ، وفى كلتا الحالتين ، هناك تقرير وحرية . » ولقد أوضح سارتر فى كتابه عند «بودلير» كيف أو بودلير أراد أن يكون ، ما كان عليه بالفعل ، وكيف أننا نجد ارادته وراء كل أفعاله . وهو نفس الأمر الذى ينطبق على « جان جينيه » أيضا ، فضلا عن انطباقه على كل انسان . والفكرة المترتبة على قوله السابق « أن الحرية لا تكشف عن نفسها الا بالعمل ، وهى تؤلف وحدة مع العمل . وهى أساس العلاقات والتأثرات المتبادلة التى تكون مقومات العمل الذاتية . والحرية لا تكتفى أبدا بنفسها ، ولكنها تكشف عن نفسها فيما تنتجه وبما تنتجه .. وتتمثل فى القدرة على الالتزام بالعمل الحاضر لبناء المستقبل » (١) .

ولكن ما هى العلاقة بين الحرية الفردية وحريات الآخرين؟. فى المرحلة الأولى التى كتب فيها سارتر كتابه « الوجود والعدم » قال سارتر أن العلاقة بين الأنا والآخرين فى صميمها علاقات صراعية . ووصف هذه العلاقات فى صيغ ترتبط بعلم النفس المرضى من حيث أنها خاضعة اما « للسادية » أو « للماسوكية » . ولكن يبدو أنه فى المحاضرة التى ألقاها بعنوان « الوجودية نزعة انسانية » قد عدل عن هذا الموقف حين قال عبارته المشهورة « اننى لا أستطيع أن أجعل حريتى هدفا لى ، ما لم أجعل حريات الآخرين أهدافا لى أيضا . » بمعنى « أننا نكتشف فى نشداننا للحرية أنها متعلقة كليا بحرية الآخرين كما أن حرية الآخرين متعلقة بحريتنا » . ولا شك أن هذه الأقوال الأخيرة تقترب كثيرا من الصيغة الواردة فى « نقد العقل العملى » ، حين قال « كانت » فى قوانينه الأخلاقية « افعل بحيث يمكن أن يكون فعلك الصادر عن ارادتك الحرة قانونا عاما للناس فى كل زمان ومكان » . انها

---

(١) سارتر : مواقف جـ ٢ ص ١٥٤ ــ ١٥٥ .

تكاد تكون نفس الصيغة التى وضعها سارتر ، وعلى نفس المستوى التجريدى كذلك . واذا كان مناط الألتزام عند سارتر هو الفعل وحده ، بصرف النظر عن مضمون هذا الفعل ، طالما أن مضمونه أمر يتعلق باختيارى الحر ولا شيء غيره ، فقد حاول سارتر أن يؤكد المسئولية الكبرى التى تقع على عاتق كل منا وهو يمارس اختياره . انه وهو يختار لنفسه ، فانما يختار للناس جميعا . انه فى أختياره يخلق قيمة معينة يخلعها على الأشياء ، وهو فى هذا الموقف مسئول عن هذه القيمة التى يضعها نصب أعين البشرية جمعاء « فمثلا اذا أنا التحقت بنقابة عمال كاثوليكية فان سلوكى هذا هو التزام للبشرية كلها . واذا تزوجت فاننى أجعل الزواج بواحدة مبدأ عاما » اننى وأنا أضع لنفسى القيم فانما أصنعها للانسانية بشكل عام . « وعندما يلتزم الانسان بشيء وهو على يقين من أنه لايختار فحسب ما سيكون عليه ، وانما هو مشرع للبشرية كلها كذلك ، حينئذ ، لا يستطيع أن يهرب من معنى المسئولية الكاملة العميقة . » (الوجودية فلسفة انسانية)

هى اذن عناصر ثلاثة تشكل الأساس العام ، الفلسفى ، لنظريته فى الأدب : وجودنا يسبق ماهيتنا • وماهيتنا هى ذاتيتنا• وذاتيتنا هى ما نصنعه بمحض حريتنا . وحريتنا ملتزمة . والتزامها يتحدد فى أنها حين تختار لنفسها، انما تختار أيضا للآخرين. ومع ذلك فالسؤال الذى يلح علينا فى هذا الصدد ويتركنا فى حيرة من أمرنا هو : ما المعيار الذى نختار على أساسه ، ونلزم حريتنا ؟ وبمعنى آخر : ما الفرق بين اختيار ، واختيار آخر ، بين التزام ، والتزام مغاير ؟ لا شيء . طالما أن كل شيء مردود فى النهاية الى حريتنا التى تحيل بدورها الى ذاتيتنا . لقد اختار « أورست » مثلا أن يقتل « ايجست • وكليتمنسترا » وحمل بالفعل مسئولية فعله . ولكن ماذا بعد ؟ بل ماذا أيضا لو لم يختر أن يقوم بفعله ذاك . ما الذى يتغير فى مضمون المقولة الوجودية عن الحرية والأختيار والمسئولية ؟ سيقال ان المحك دائما هو « خير » الانسانية كلها • ولكن خير الانسانية طبقا لسارتر ليس مقولة قبلية . انه هو بعينه ما يرى الأنسان أنه خيرها . فاذا رأى أن الخير الانسانى يكمن فى الانضمام للكاثوليكية ، فهو صحيح من الناحية المنطقية الوجودية ، واذا رأى العكس فهو صحيح

كذلك . ان الحكم فى التحليل الأخير يظل متعلقا بما يرأه هو ، ولا أحد سواه . ان كل ما تطلبه منا الأخلاق الوجودية عند سارتر هو « أن نقرر » فحسب . ولكن يمكن لنا « أن نرتاب ارتيابا مشروعا فى أن فلسفة التقدير والتصميم هذه ، ليست فلسفة تقدير ولا تصميم .. ذلك لأن موضوع الحركة الكلية ينفى الالتزام بقضية خاصة ، فى نفس الوقت الذى يأمرنا بأن نلتزم أن نلتزم . » (١) وكيف لنا أن نخرج من هذه الحيرة ؟ . « أن فكرة سارتر فى الحرية غير المتناهية ، والمساوية لذاتها على الدوام ، لا تمكننا أن نخرج من الحيرة التى تضعنا فيها ، الا بابتدائنا من بعض المعايير ، التى لا يبدو أن الفلسفة الوجودية ذاتها قد أعطتها . » (٢)

- ٣ -

على أن الأمر الذى لا شك فيه أن السلوك العملى لسارتر نفسه ، ومواقفه الفكرية والسياسية قد أعطت لأفكاره عن الحرية والأختيار والألتزام نوعا من التجسد الواقعى مكنها من أن تتخطى حيادها النظرى الملتبس ، وأن تشير الى شكل من أشكال الأنحياز . وعلى الرغم من أن نظريته فى الأدب تظل فى جوهرها ، تطبيقا أمينا لمقولاته الفلسفية ، من الناحية النظرية على الأقل ، فان طبيعة الأدب نفسها من حيث هو « واقعة اجتماعية » ، اضطرته الى أن يختار بين موقفين لا ثالث لهما ، وقد اختار بالفعل أن يلتزم بالوقوف ضد البورجوازية ، حين كان لا مفر أمامه ، فى لحظات الصراع القصوى من أن يقبلها أو يرفضها . وفى بعض المواقف — كما قال هو نفسه — لا يكون أمام الأنسان الا أن يختار بين حدين ، الموت أحدهما ، ويجب عليه أن يعمل بحيث يستطيع ، فى كل وقت ، أن يختار الحياة » .

ومادام الكاتب لا يملك أية وسيلة للهرب ، فهو يريد له أن يعانق عصره بشكل وثيق ، فهو فرصته الوحيدة وخطه الأخير . . ومن ثم فهو يأسف علي « لا مبالاة بلزاك » تجاه أيام عام ١٨٤٨ ، أيام الثورة التى أدت الى سقوط الملكية وقيام الجمهورية الثانية ،

---

(١) جان قال : الفلسفة الوجودية ص ٢٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ .

وعلى « عدم الفهم المشوب بالخوف » الذى أبداه فلوبير تجـاه حكومة الكومونة ، انه يأسف على ذلك « من أجلهما » فثمة شيء قد فوتاه الى الأبد . وهو لا يريد أن يفوتنا شيء من عصرنا .

ولا سبيل أمام الكاتب للفرار من مواجهة عصره . « وحتى لو أصبح أبكم جامدا كالصخر ، فان سلبيته بالذات ستكون عملا .» « فالكاتب هو ــ فى موقف » فى عصره اذ لكل كلمـة صداها ولكل صمت أيضا . » ومن ثم فان « فلوبير » و « الاخوين جونكور » كانوا مسئولين عن أعمال القمع التى تلت حكومـة الكومونة » لانهم لم يكتبوا حرفا واحدا لمنعها » (١) . ولا محل للقول بأنهم لم يكتبوا لأنها لم تكن قضيتهم .. « فالكاتب حتى قبل أن يمسك بالقلم ، لا بد من أن يكون على اقتناع عميق برسالته. فهو مسئول عن كل شيء . عن الحروب الخاسرة أو المنتصرة . عن الثورات وعن قمعها . وهو لن يكون الا شريكا فى أعمـال الاضطهاد ، اذا لم يكن بطبيعته حليفا للمضطهدين . ولكن ، لا لأنه كاتب فحسب ، بل لانه انسان قبل كل شيء . (ويجب ان تكون الحياة والكتابة شيئا واحدا بالقياس اليـه . لا لأن الفن ينقذ الحياة ، وانما لأن الحياة تعبير عن المشروعات ، وقـد اختار هو الكتابة مشروعا له) .. » (٢) .

فما الكتابة اذن ؟

فى الفصل الذى عقده سارتر بعنوان « ما الكتـابة » فى كتابه .. ما الادب ؟ .. تعرض لثلاث مشكلات رئيسية يثيرها موضوع الكتابة . أولها : أن الكتابة نوع من أنواع « الكشف » للعالم ، وثانيها : ان فن النثر يختلف عن سائر الفنون الاخرى، وأنه وحده مناط الالتزام . وثالثها : مشكلة الشكل والمضمون فى العمل الأدبى .

١ ــ ليست الكلمة « نسـيما يجرى بخفة على سطح الاشياء ، ويمسها مسـا خفيفا دون أن يحرفها » (٣) وليس المتكلم مجـرد شاهد محايد يعكس الأشياء فى كلماته . ان الكلام عمل . وكل

---

(١) سارتر : تقديم العصور الحديثة .
(٢) سارتر : مواقف جـ ٢ ص ١٥ ــ « الطبعة الفرنسية » .
(٣) سارتر : ما الأدب ؟ ص ٦٢ .

شيء نسميه لا يعود هو ذاته تماما . لقد فقد براءته . واذا ما سمينا سلوك الفرد ، فاننا نكشفه له فيرى نفسه ، ولما كنا نسميه فى الوقت نفسه ، للآخرين جميعا ، فهو يدرك فى هذه اللحظة أن الآخرين يشاهدونه ، فى ذات اللحظة التى يشاهد فيهانفسه. وهو أما أن يصر ويثابر على سلوكه عن وعى وادراك لموقفه ، أما أنيتخلى عنه . ومعنى ذلك « أننى « اكشف » الموقف لنفسى وللآخرين ، وأنا أتكلم ، بمجرد تطلعى الى تغييره . اننى اكشفه لنفسى وللآخرين لتغييره ، اننى أصيبه فى الصميم ، وأخترقه ، وأثبته تحت الانظار ... وكلما قلت كلمة ، خضت فى العالم اكثر قليلا ، وفى الوقت نفسه أخرج منه أكثر قليلا ما دمت اتجاوزه نحو المستقبل . اذن فالناثر انسان اختار طريقة معينة فى العمل يمكننا أن نسميها « العمل الكاشف » . » (١)

ولكن أى مظهر من العالم يريد أنيكشفه ؟ وأى تغيير يريد أن يحدثه فى العالم بهذا الكشف ؟ « أن الكاتب قد اختار أنيكشف العالم ، وعلى الاخص الانسان ، للآخرين حتى يستطيعوا أن يأخذوا مسئوليتهم كاملة تجاه الموضوع الذى وضع أمامهم عاريا. ما من أحد يفرض جهله بالشريعة لأن هناك قانونا ولأن الشريعة شيء مكتوب . وبعد ذلك فأنتم احرار فى أن تنكثوا بها ، ولكنكم تعرفون الاخطار التى تجازفون بها . وهكذا فان وظيفةالكاتب هى أن يعمل بحيث لا يستطيع أحد أن يجهل العالم ، ولا يستطيع أحد أن يقول أنه برىء منه ... ان الصمت بالذات يتحدد بالنسبة للكلمات ، تماما كما أن ، الوقفة ، فى الموسيقى ، تتلقى معناها من مجموع العلامات الموسيقية التى تحيط بها ان الصمت لحظة من لحظات اللغة ، فالسكوت لا يعنى أن تكون أخرس ، بل يعنى أنك ترفض أن تتكلم ، اى أنك تتكلم بالفعل . وعلى هذا فان الكاتب اذا اختار أن يصمت حول مظهر من مظاهر العالم ، فمن حقنا أن نطرح عليه سؤالا : لماذا تحدثت عن هذا بدلا من ذاك ؟ وما دمت تتكلم كى تغير ، فلماذا تريد أن تغير هذا بدلا من ذاك ؟ » (٢)

٢ ــ ولكن هذا الالتزام بالكشف والتغيير لا ينطبق الا على

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٥ ــ ٦٦ .

الناثر فقط . فثمة فارق بين الناثر والشاعر فى موقفهما من اللغة. فاللغة النثرية تهتم باعطاء معنى الاشياء ، وهى أداة العقل وتتألف من رموز ودلالات واشارات . بينما اللغة الشعرية تهتم بتقديم الأشياء وتمثيلها . أنها تكشف عن « حس » الأشياء كما يفعل الرسم والموسيقى ، وتأثيرها انفعالى ايحائى ينتقل فى قالب من الاستعارات والكنايات . الشاعر يتوقف عند اللفظ ، كما يتوقف المصور عند الألوان ، وكما يتوقف الموسيقى عند الأنغام . بينما الناثر لا ينظر الى اللفظ الا بوصفه أداة . أنه « يستخدم » الألفاظ ولا « يخدمها » . الشاعر ينظر الى العالم اللغوى كعالم من « الأشياء » و « الموضوعات » . اللغة عنده بناء من أبنية العالم الخارجى ، والكلمات « صور » للعالم فى مظاهره المختلفة . بينما الناثر لا يرى فى العالم اللغوى الا عالما من المعانى والرموز تشير الى بعض مظاهر العالم الخارجى . « ان الناثر حينما يصف لنا مشاعره ، فانه يعمل على توضيحها والقاء الأضواء عليها ، وأما الشاعر فانه بمجرد ما يصب انفعالاته فى قصيدته ، فانه لا يصبح فى مقدوره من بعد التعرف عليها ، لأن الألفاظ سرعان ماتستولى عليها ، فلا تلبث أن تخترقها ، وتنفذ اليها وتعمل على تحويرها، وعندئد لا تعود تلك الألفاظ تعبر عنها أو تشير اليها أو تدل عليها، حتى فى نظر الشاعر نفسه . » (١)

ويلاحظ أحد النقاد وهو « جويدو موربورجو — تاجليابو » فى الفصل الذى عقده على « سارتر والأدب والشعر » (٢) فى الكتاب الذى أصدرته « اديث كرن » وضم فصولا عديدة عن سارتر من كل جوانبه ، أن التفرقة التى يفترضها سارتر بين الشعر والنثر جاءته من « مالارمى » ، وهو أفتراض يأخذ به عدد كبير من النقاد وفلاسفةالأدب ابتداء من كروتشه الى بول فاليرى، وريتشاردز ، وسوزان لانجر . وهو يعتقد أن الفن عند سارتر، شأنه شأن الشعر ، يعنى التخيل : انه عالم اللاحقيقى ، عالم اللاكينونة . وهو من حيث هو نشاط تخيلى فهو « مجانى » وراء الخير والشر .

ومع ذلك ، فثمة تشابه آخر بين آراء سارتر فى اللغة الشعرية

---

(١) نفس المصدر ص ٥٩ .

(2) Sartre, (Ed. By. E. Kern).

واللغة النثرية ، وبين آراء المدرسة الفلسفية المعاصرة المعـــروفة باسم «الوضعية المنطقية» فى اللغة . فهم أيضا يعتمدون وظيفتين أساسيتين لها : أولاهما هى وظيفة التقرير والوصف ، وثانيهمـا هى وظيفةالتعبير والأنفعال. والأولى مرد صدقها هو الواقعالخارجى من حيث هى رمز يشير الى أشياء موجودة أو يمكن التأكـــد من وجودها بالفعل أو بالأمكان ، والثانية مرد صدقها الواقع الداخلى — اذا صح هذا التعبير — من حيث هى تصوير وتعبير عن حالات وجدانية ذاتية تستمد قيمتها كلها من داخل الفرد وحده . هل تأثر سارتر بهذه المدرسة ؟ لايمكن التحقق من ذلك لأن ســارتر لم يشر اليها قط فى تناوله لتلك القضية . ولكن التشابه واضح بينهما على كل حال ، بل بين مفهوميهما عن القيمة الذاتية للفن باستثناء « فن النثر » عند سارتر بالطبع .

على أنه مهما كان المصدر الذى استقى منه سارتر نظريته تلك ، فان هذه التفرقة التى اصطنعها بين النثر وسائر الفنون الأخرى تظل احـدى المثالب الأســاسية التى تؤخـذ على منهجـه الألتزامى العام . وربما كان غريبا — من هذه الزاوية — ما ذكره « جايتون بيكون » من أن الدعوة الى الالتزام ظهرت فى فرنسا عام ١٩٣٥ بتأثير الواقعية الاجتماعية الجديدة ، التى كانت صدى مباشرا لآراء الشاعر «ماياكوفسكى» الذى قال حينئذ« أن الشرط الأســـاسى لنتـــاج الشاعر هو ظهور مسألة من مسائل المجتمع لا يتصور حلها الا باسهام الشعر فى حلها .(١) . ان الشاعر يمكن أن يكون ملتزما اذن . شأن المصـــور والموسيقي وكل مشـــتغل بالوان الابداع الفنى ، مع التحفظ الضرورى والواضح على أن ثمة اختلافا بين طبائع هذه الفنون المختلفة يفرض أشكالا متباينة من الالتزام . وقد لا تكون هناك حاجة لذكر بعض الأسماء فى هذا الصـــدد لوضـــوح القضية ، ولـــكن ربما كان من الخير أن نذكر لا ماياكوفسكى وحده ، بل يفتشنكو .. وفوزنســـكى وبريجت وايلوار وأراجون ونيرودا أيضا !

٣ — ولقد ذكر سارتر فى نهاية مقدمته لمجلة «العصور الحديثة» أن الالتزام فى « الأدب الملتزم » يجب ألا ينسينا « الأدب » بأى حال من الأحوال . وذكر أيضا فى بداية كتابه ما الأدب ؟ ان

---

(١) د . غنيمى هلال : النقد الادبى الحديث ص ٤٩٣ .

واحدا من الكتاب الكبار قال له « ان أسوأ الفنانين هم أكثرهم التزاما : انظر الرسامين السوفيت » (١) ·· فهل يعني هذا أن الأدب الملتزم لا يلقى بالا الى « الشكل » ، وأن كل ما يغريه هو المضمون فحسب ؟

والحق أن سارتر قد وضع قضية الشكل في مكانها الصحيح بالنسبة للمضمون في الأدب . ثمة اعتراف منه بأن المضمون يوجد أولا ، وأنه يخلق الشكل الملائم له · وكما أن لكل عصر قضاياه ومشاكله فان لكل عصر أساليبه وأشكاله الفنية أيضا · واذا كان « جيرودو » قد قال : « ان القضية الوحيدة هي أن يجد الكاتب أسلوبه ، ثم تأتي الفكرة » فهو على خطأ . لأننا « اذا ما اعتبرنا الموضوعات مشكلات مفتوحة أمامنا دوما ، نداءات ، دعوات ، فهمنا أن الفن لايخسر شيئا بالالتزام ، بل على العكس ، فكما أن الفيزياء تطرح على الرياضيين مشاكل جديدة تجبرهم على ايجاد رمز جديد ، فان المقتضيات المتجددة دوما لما هو اجتماعي أو لما هو ميتافيزيقي ، تلزم الفنان بأن يجد لغة جديدة وتكنيكا جديدا · واذا كنا قد كففنا عن الكتابة ، كما كانوا يكتبون في القرن السابع عشر ، فهذا لأن لغة « راسين » ، وسان ايفروموند غير مؤهلة للحديث عن عصر الآلة أو البروليتاريا · » (٢)

على أن هذا لايعني على كل حال أن يهمل الكاتب أسلوبه · « بل ان المرء لايصبح كاتبا لاختياره أن يقول أشياء معينة ،ولكن لأنه اختار أن يقولها بأسلوب معين · والأسلوب بلا شك يعطي النثر قيمته » · كل ما يريده سارتر هنا ألا نصبح « أسلوبيين » نضع ألواح الزجاج غير المصقول بين الكلمات الشفافة · فالجمال هنا ليس سوى قوة هادئة لانحس بها · ان الجمال في اللوحة ، هو أول مايبرز لنا منها ، ولكنه في الكتاب ينبغي أن يكون خفيا· يؤثر عن طريق الاقناع كما يؤثر سحر صوت أو سحر وجه ما · « ان طقوس القداس ليست هي الأيمان ، لكنها تهيىء له ، كذلك فان انسجام الكلمات ، وجمالها ، وتوازن الجمل تهيىء عواطف القارىء دون أن ينتبه لها، وتنظمها مثل القداس ، مثل الموسيقى،

(١) ما الأدب : ص ٤٣ ·
(٢) ما الأدب : ص ٦٧ ــ ٦٨ ·

مثل رقصة ما ... ان اللذة الجمالية فى النثر لا تكون خالصة الا اذا كانت اضافية .. » (١) .

فالى أى شىء يستند اذن أولئك الذين يعارضون فكرته الالتزامية ؟ باسم أى مفهوم للأدب يدينونه ؟ هو نفسه قال انه يود أن يعرف ذلك . ولكنهم لم يقولوا شيئا ، بل انهم ، أنفسهم، لا يعرفونه . ولقد كان الشىء المنطقى الوحيد الذى فعلوه هو أنهم دعموا دعواهم بنظرية « الفن للفن » القديمة . ولكن سارتر يرد عليهم قائلا : « ما من أحد يستطيع أن يقبل هذه النظرية . انها تثير الحرج أيضا . انهم يعلمون أن الفن الخالص ، المحض ، هو والفن الفارغ شىء واحد . وأن الجمالية الخالصة لم تكن الا مناورة دفاعية ذكية من بورجوازية القرن الماضى ، التى كان يفضل كتابها أن يفضحوا كعاميين لا يفقهون فى الأدب شيئا ، بدلا من أن يفضحوا كمستغلين » (٢) .

(ب) ولكن لماذا نكتب ؟

ان هذا السؤال الذى طرحه سارتر يستثير اجابات كثيرة تنبع من فلسفات الابداع الفنى المختلفة . ولكل فلسفة منها أسبابها ومبرراتها فى الاجابة التى تدلى بها . كان شوبنهور يعتبر الفن مثلا وسيلة للخلاص . ونيتشه يعتبره تأكيداً لارادة القوة . وكانت يعتبره غائية بدون غاية . وسبنسر يعتبره لونا من الترف وسط تيار الحياة الجادة . وفرويد يعتبره نوعا من التسامى . والسيرياليون يعلقون عليه الأمل فى اعادة التوازن بين الشعور واللاشعور .

ولكل أسبابه كما قال سارتر . ولكن الانسان على كل حال هو الوسيلة التى تعلن بها الأشياء عن نفسها . « فان كل ادراك من ادراكاتنا مصحوب بالشعور بأن الانسان فى حقيقته ذو طبيعة كاشفة ، أى بها وحدها يتحقق الوجود . » وعند كل فعل من أفعالنا يكشف لنا العالم عن وجه جديد . « ولكن اذا كنا نعرف أننا كاشفون للعالم ، فنحن نعرف أيضا أننا لسنا بخالقيه . » ومعنى ذلك أن الشعور الذى يصاحب ادراكاتنا بأننا كاشفوا

---

(١) ما الادب : ص ٦٦ .

(٢) ما الأدب ص ٨٧ .

العالم يتوازى معه شعور مقابل بأننا لسنا أساسيين بالنسبة للعالم • وأحد الدوافع الرئيسية للخلق الفنى عند سارتر هو بالتأكيد الحاجة الى « أن نحس بأنفسنا أساسيين للعالم •»(١)

ولكن الانسان لايكتب لذاته • ان مهمته ليست مجرد أن يضع على الورق مشاعره وانفعالاته • فالواقع أن الفعل الخلاق ليس الا لحظة ناقصة ومجردة من لحظات الانتاج الفنى • فلو كان المؤلف موجودا بمفرده ، لاستطاع أن يكتب مايشاء ، ولكن عمله لن يظهر فى هذا الحال الى النور بوصفه « موضوعا » ، ولسوف يضطر حينئذ الى أن يعدل عن الكتابة والى أن ينتهى به الأمر الى اليأس • ذلك لأن عملية الكتابة تتطلب عملية القراءة • وهذا الجهد المزدوج الذى يقوم به الكاتب والقارىء معا هو الذى يبرز الى الوجود ذلك الموضوع الحسى والتخيلى الذى نعرفه باسم « العمل الفنى » • ومعنى ذلك أنه « لا وجود للفن الا من أجل الآخرين ، وبالآخرين » •

ولا شك أن عملية القراءة بوصفها مركب من « الادراك » و «الخلق » هى التى تطرح فى آن واحد أساسية الذات ، وأساسية الموضوع معا • ففى الادراك الحسى يكون الموضوع هو الشىء الجوهرى الأساسى ، بينما تبقى الذات وكأنها شىء غير جوهرى • ولكن الذات جوهرية كذلك لا لأنها لازمة فقط لكشف الموضوع ، أى لتظهر أن هناك موضوعا ، بل لخلق الموضوع نفسه وابداعه • وفى عملية القراءة وحدها يظهر التآلف بين الادراك الحسى والابداع الفنى • فهنا يكون « الموضوع جوهريا وأساسيا لأنه ذلك الشىء المفارق المتعالى الذى يفرض علينا أبنيته الخاصة ، والذى لابد للآخرين من أن ينتظروه ويحترموه ، وتكون« الذات » جوهرية وأساسية أيضا لأنها هى التى تكشف عن وجود الموضوع، بل هى التى تضمن قيام هذا الموضوع كحقيقة ماثلة فى عالم الوجود الخارجى • ومن هنا فان القارىء يحس أنه يقوم بعملية مزدوجة قوامها الكشف والخلق • وكأنه يخلق الموضوع الجمالى حين يكتشفه ، وكأنه يكتشفه حين يعيد خلقه •

وينتج عن ذلك كله أن عالم الكاتب لن يتكشف بكل عمقه

---

(١) ما الأدب : ص ٦٩ •

الا عندما يفحصه القارىء ، ويعجب به أو يسخط عليه . « والحب الكريم هو وعد المثابرة ، والسخط الكريم هو وعد بالتبديل ، والاعجاب وعد بالتقليد . وعلى الرغم من أن الأدب شيء ، والأخلاق شيء آخر ، الا أننا نميز فى صميم الآمر الجمالي الآمر الاخلاقى . اذ ما دام الذى يكتب يعترف ، بمجرد تصديه للكتابة ، بحرية قرائه ، وما دام الذى يقرأ ، بمجرد فتحه للكتاب ، يعترف بحرية الكاتب، كان العمل الفنى من أى جانب من جانبيه ، فعل ثقة فى حرية البشر » (١) . وطالما أن كلا من الكاتب والقارىء لا يعترف بهذه الحرية الا ليتيح لها الطريق الى الظهور فان بوسعنا اذن أن نقول أن العمل الفنى يتحدد بأنه « تقديم خيالى للعالم ، من حيث ان العالم يقتضى ظهور الحرية الانسانية » . واذا كان الأمر كذلك ، والكتابة تعاقد حر كريم بين الكاتب والقارىء ، أساسه المواجهة الحرة بين حريتهما فان سارتر يستنتج أنه لا وجود أولا لأدب أسود مهما كانت قتامة الألوان التى يصور بها العالم ، لأنه انما يصور العالم بهذه الألوان لكى يشعر البشر الأحرار بحريتهم أمامه . ولا وجود اذن ، بناء على ذلك ، الا لروايات جيدة أو لروايات رديئة . والرواية الرديئة هى التى تحاول أن تستحوذ على اعجاب القارىء بالنفاق والرياء والتملق . فى حين أن الرواية الجيدة هى التى تستند على الايمان والثقة . ولن يكون من المعقول على الاطلاق أن يستخدم الكاتب عمله الفنى ليطلب من القارىء تكريس الظلم وتسويغ الاستعباد . ولن يكون من المعقول كذلك بالنسبة للقارىء أن يستنكف ادانة استرقاق الانسان لأخيه الانسان . فما دامت حريتى مرتبطة رباطا لا مناص منه بحرية جميع البشر الآخرين ، فلا يمكن أن تصبح وسيلة لتبرير الظلم والقهر والاستغلال . « وليس أمام الكاتب اذن ، سواء كان دارسا أو ناقدا أو روائيا ، بوصفه انسانا حرا يتوجه الى بشر أحرار الا موضوع واحد : الحرية»

ولقد كان طبيعيا أن يربط سارتر بعد ذلك بين النثر والديموقراطية . فالديموقراطية هى النظام الوحيد الذى يكون فيه للكتابة معنى . ذلك لأن حرية الكتابة تقتضى حرية القراءة ، وحرية الكاتب لا تنفصل عن حرية المواطن . « اننا لا نكتب الى عبيد . ان فن النثر حليف للنظام الوحيد الذى يظل فيه للنثر معنى :

---

(١) ما الأدب : ص ١١٤ .

الديموقراطية • وعندما تهدد هذه ، يهدد هو أيضا ، ولا يكفى القلم للدفاع عنهما • اذ سيأتى يوم يضطر فيه القلم الى التوقف ، ولابد للكاتب آنذاك من أن يتناول السلاح • وعلى هذا الأساس ، فمهما كانت الطريقة التى توصلت بها الى الأدب ، ومهما كانت الآراء التى بشرت بها ، فان الأدب يقذف بك الى قلب المعركة • والكتابة هى صورة معينة لارادة الحرية • واذا ما بدأت ، فأنت ملتزم شئت أم أبيت » (١) •

(ح) وربما بدا السؤال الذى طرحه سارتر غريبا لأول وهلة. لمن نكتب ؟ • فقد قال من قبل ان الكاتب لا يكتب لنفسه وانما يكتب للآخرين • ولكن سؤاله بالتحديد ينصب على هؤلاء الآخرين• من هم على وجه الدقة ؟ ذلك لآن الكاتب ليس بوسعه أن يكتب عن المجموع البشرى بصفة عامة ، أو عن الانسان المجرد فى كل العصور وكأنه يكتب لقارىء قد ارتفع فوق الزمان • ولكن الكاتب لا يكتب الا عن الانسان المشخص ، فى وحدته الكلية ، لعصره ومعاصريه • واذا كان سارتر قد وصف الانسان بأنه مطلق ، فهو لا زال يقول ذلك حتى الآن مع اضافة هامة وهى أن الانسان مطلق فى زمانه ، فى تاريخه ، فى بيئته ، وفوق أرضه• الى من يتوجه ريتشارد رايت مثلا بكتاباته ؟ « يقينا انه لا يتوجه الى الانسان العام : ان مفهوم الانسان العام هذه الميزة الأساسية وهى أنه غير ملتزم فى أى عصر خاص ، وأنه لا ينفعل قليلا أو كثيرا لمصير زنوج لويزيانا أو لمصير العبيد اليونانيين أيام سبارتاكوس ، على حد سواء • ان الانسان العام لا يستطيع أن يتصور الا القيم العامة • انه تأكيد خالص ومجرد لحقوق الانسان غير القابلة للابطال أو الالغاء • ولكن رايت لا يستطيع أيضا أن يفكر فى توجيه كتبه الى العنصريين البيض فى فرجينيا أو كارولينا ، ولا الى الفلاحين السود فى مزارع المسيسبى بلويزيانا الذين لا يعرفون القراءة •• واذا ظهرت عليه السعادة من الاستقبال الذى تقابل به كتبه فى أوروبا ، فمن الجلى أنه لم يفكر أولا ، عند كتابتها فى الرجل الأوروبى • وتكفى هذه الاعتبارات وحدها لتحدد قراءه : أنه يتوجه الى سود الشمال المثقفين والى الامريكيين البيض ذوى الارادة الطيبة المثقفون ، وديموقراطيو

---

(١) ما الأدب : ص ١١٧ •

اليســار والرادكاليون ، والعمــال المنتســبين الى مؤتمــر التنظيم الصناعى ٠٠ » (١) ٠

ولكنــه يتوجه « من خلال » هؤلاء جميعــا الى كل « البشر » « فكمــا أن الحرية الأبدية تســتشف فى أفق التحرر التاريخى والحسى والواقعى ، كذلك فأن كونية الجنس البشرى تــكمن فى أفق فئة قرائه الحسية والواقعية والتاريخيــة ٠ » (٢) ان هؤلاء جميعا يمثلون له « جمهوره الواقعى » ٠ وثمة جمهور آخر ٠٠ جمهور أمكانى ، يعيش حول جمهوره الواقعى ٠ وهذا الجمهــور الأمكانى يتمثل فى أولئك الفلاحين الأميين ومزارعى الجنوب الذين يمكن لهم ، بعد كل شىء ، أن يتعلموا القراءة ويتخلصوا من أميتهم ٠

ان الكاتب لا يستطيع أن يكتب اذن دون جمهور ٠ وهـــذا الجمهور هو « جمهور معين » شكلته الظروف التاريخية ٠ وهو لايستطيع كذلك أن يكتب دون أسطورة «معينة» عن الأدب « تتعلق الى حد كبير باحتياجات هذا الجمهور ومتطلباته » ٠ وفى كلمة « ان المؤلف فى موقف شأنه فى ذلك شأن جميع البشر ٠ ولكن كتاباته، ككل مشروع انسانى ، تحتوى هذا الموقف وتحدده وتتجاوزه فى آن واحد ٠ وانه لطابع أساسى وضرورى للحرية ـ أن تكون فى موقف ـ » (٣) ٠

ولقد تقدم سارتر فى هذا الفصل الذى عقده حول مشــكلة الجمهور ليدرس موقف الأدب الفرنسىفى القرون الثلاثة الماضية على التعاقب ، لكى ينتهى الى تحليل دور الكاتب الأوروبى والفرنسى على الأخص فى مجتمع ما بعد الحرب ٠ وهذا الفصل شكل من أشكال الدراسة » الســوسيولوجيــة » للأدب تدخل فى اطار ما يمكن أن يسمى « بعلم الاجتماع الادبى » ٠ ولقد انتهى من دراسته الى القول بأنه فى المجتمع اللاطبقى وحده يمكن للأدب أن يحقق ماهيته الكاملة لأن الناس جميعا لو أصبحوا قراء ، أو اذا أصبح الجمهور القارىء هو المجتمع ككل ، فان الكاتب يستطيع أن يكتب عن حياة الانســـان بصفة عامة ولن يكون هناك تناقض بين موضوعه وجمهوره ٠ ذلك لأنه لا يكفى أن تمنح الكاتب حــرية قول كل شىء : بل يجب أن يكتب لجمهور يملك حرية تبديل كل شىء ٠ « وهذا يعنى بالاضافة

---

(١) ، (٢) ، (٣) : ما الأدب ص ١٣٤ ، ص ١٣٥ ، ٢١٧ ٠

الى الغاء الطبقات ، والقضاء على كل ديكتاتورية تجديدا مستمرا للأطر ، وقلبا دائما للنظام كلما شابه التجمد ، وبكلمة واحدة : ان الأدب هو بماهيته ، ذاتية مجتمع في حالة ثورة دائمة » (١) ٠
ولكنه يقول ان هذا كله ليس الا حلما ٠ يوتوبيا خيالية لا نملك أية وسيلة عملية لتحقيقها ٠ ومع ذلك فان هذه الرؤيا قد أتاحت له « أن يتصور الظروف التى يمكن للأدب فيهـا أن يتجلى فى كامل امتلائه ونقائه » ٠

ولعل هذه الفكرة الأخيرة تشـير الى الارتباط الضمنى الذى يقيمه سارتر بين الحرية والاشتراكية ٠ ففى ظل الاشتراكية وحدها يمكن للكاتب أن يتخطى الغربة التى هى صفة ملازمة له فى المجتمع البورجوازى ، ويمكن للأدب أيضا أن يتجاوز تناقض الكلمة والعمل ٠٠ ولا شك أن عبارة « الأدب الملتزم » التى قد لا تعنى عند التحليل النظرى المجرد سوى الأدب الملتزم بأية نظرة اخلاقية تجاه الحياة مهما كانت طبيعة تلك النظرة ، قد اكتسبت تحديدا أعمق ، فى استخدامات سارتر لها بحيث أصبحت لها دلالة خاصة ، تعـرف بها ، وتشير اليها ، وهى الأدب الملتزم بالاشتراكية٠ وهاهنا موضع اللقاء بين الالتزام بمعناه الوجودى عند سارتر ، ومعناه الماركسى ، على الرغم من اختلاف المنطق الذى يبدأ منه كل منهما ٠ فلقـد رفض سارتر من البداية ما أسماه بالحتمية الماركسية ، وأصر على التمسك بمفهومه الخاص عن الحرية الذاتية ٠ ولكنه دار دورته ، وانتهى الى نفس نتيجتها ، لأنه اصطدم بالضرورة بنفس العقبات التى واجهتها : البورجوازية ، والاغتراب ، واستغلال الانسـان للانسان ٠ وربما كان الخطأ ، فى أنه رأى فى البداية من الماركسية وجها واحدا هو الحتمية ٠ ولم ير الوجه الآخر لها ، وهو : الحرية٠ فليست الماركسية فى جوهرها الا منهجا لتخطى وتجاوز الحتمية ، وهى بهذا المعنى يمكن أن تعتبر ، بين فلسـفات الحرية ، أكثرها عمقا واصالة معا ٠

- ٤ -

تلك هى العناصر الاساسية التى تشـكل الأسس العـامة لفلسفة الأدب عند سارتر ٠ ولعلهـا تكفى للدلالة على أن كتابات

---

(١) ما الادب : ص ٢٢٧ ٠

سارتر الأساسية لم تتضمن منهجا نقديا محددا بقدر ما تضمنت نظرية خاصة فى طبيعة الأدب ووظيفته • ولكن هذا لا يمنعنا على كل حال من أن نلقى نظرة على كتابيه الهامين : « بودلير » الذى أصدره فى عام ١٩٤٦ ، و « جان جينيه ــ كوميديا وشهيدا » الذى أصدره عام ١٩٥٢ وهما أكبر دراستين أدبيتين طبق فيهما منهجه فى التحليل النفسى الوجودى •

ولعل من المفيد أن نقرر من البداية أن هذا التحليل النفسى الوجودى يختلف اختلافا بينا عن التحليل النفسى الفرويدى • ذلك لأن سارتر يرفض رفضا قاطعا فكرة « اللاشعور » التى يقوم عليها التحليل الفرويدى • وهو يرفض كذلك فكرة الحتمية السيكولوجية كما رفض كل أشكال الحتمية من قبل• واذا كان التحليل الفرويدى هو فى جوهره منهج لعلاج الاضطرابات النفسية والعصبية ، فالتحليل السارترى ليس الا شرحا وتفسيرا وتبريرا لحالات عصابية ولكن فى ظل فكرته الخاصة عن الحرية والاختيار الواعى •

لقد بدأ سارتر بطفولة بودلير • فذكر كيف مات والده وهو فى السادسة من عمره، ويلاحظ كيف نشأت بين الطفل بودلير وبين أمه علاقة من العبادة المتبادلة • كانت أمه تملك عليه كل وجوده الى درجة أنه لم يعش حياته المستقلة المنفصلة أبدا • كان ذائبا فى المطلق • وكان المطلق هو أمه • ولكن أمه تزوجت للمرة الثانية وهو فى السابعة وأرسلت معبودها الى مدرسة داخلية • وهنا كانت نقطة التحول الحاسمة فى حياته • لقد ألقى الى وجوده الوحيد والمنعزل بعد أن سقط عنه المطلق • واكتشف بودلير أن الحياة قد أعطيت له من أجل لا شىء • واستنتج أنه « قدر » عليه أن يكون « وحيدا للأبد » • و « قرر » بودلير أن يكون وحيدا للأبد • لقد اختار بودلير بمحض حريته أن يكون وحيدا • وهو انما أراد الوحدة لانه يشعر بتفرده وتمايزه • ولقد كان اكتشاف بودلير لمعنى الذات مختلفا لاكتشاف الاطفال لذاتياتهم • فبودلير الذى قال « لمن يضطهدونه ، لزملاء المعهد ، لأشقياء الشوارع » : اننى غيركم ، غيركم جميعا ، أنتم الذين تعذبوننى ، تستطيعون أن تضطهدوننى فى جسمى ، لا فى « غيريتى •• » (١) يؤكد دائما أنه يفضل نفسه على الكل ، لأن كل شىء يتخلى عنه • « لكن هذا

---

(١) سارتر : بودلير ص ٢١ •

التفضيل ، هذا الفعل الدفاعى قبل كل شىء ، هو أيضا ، وفى مظهر من مظاهره ، صبوة نحو السمو ، باعتبار أنه يضع الطفل بحضرة وعيه الخالص لذاته » (١) وبودلير يشبه نرجس ٠ انه انسان منحن على نفسه مثل نرجس ٠ وبينما يتطلع كل منا ليرى الشجرة أو البيت ، وننسى أنفسنا اذ نستغرق فى الرؤية ٠ لا ينسى بودلير نفسه أبدا ٠ انه لا يرى الشجرة ولكنه يرى نفسه يتطلع الى الشجرة ٠ انه لا يعى الا وعيه الخاص ٠ لكن ما يراه بودلير ليس شيئا ٠ لأن الوعى فى ذاته ليس شيئا ٠ ولذلك « كان تاريخ حياته كله ليس الا تفسخا بطيئا للغاية ومؤلما للغاية ٠ وكما كان فى العشرين من عمره ٠ كذلك نجده فى عشية موته ٠ ولكن أشد كآبة وأشد عصبية وأشد حدة » (٢) ٠

ولقد هرب بودلير من دواره الى الخلق الفنى ٠ لكن المشكلة أن بودلير لم يكن ثوريا ٠ فالثورى يريد تغيير الحاضر من أجل المستقبل ولكن بودلير ارتبط بالقيم الكاثوليكية البورجوازية التى كانت لأمه ولزوج أمه ٠ وقضية بودلير كما يراها سارتر تكمن فى قبوله – باختياره بالطبع – لهذه القيم البالية ٠ فلو كان قد نبذها ، وأبدع قيمه الجديدة ٠٠ لو كان قد ثار عليها ، لأنقذ نفسه من المصير الذى اختاره لها ٠ فليس خطأ بودلير فى أنه قاوم أى أى شكل من أشكال الالتزام فحسب بل لأنه قاوم ذلك النوع من الالتزام بالمستقبل الذى يعطى الحاضر معناه ٠ « انه هو الذى اختار هذا الانحلال الطويل المؤلم ٠ لقد اختار بودلير أن يعيش بعكس اتجاه الزمن ٠ لقد عاش فى عصر اكتشاف المستقبل ٠٠ المستقبل الذىآمن بوجوده علماء الاجتماعوالانسانيون ،والصناعيون الذين اكتشفوا قوة الرأسمال ، والبروليتاريا التى بدأت تعى نفسها وماركس ، وفلوراتريستان ، وبرودون ، وجورج صاند ٠٠ ونحن اليوم نسىء تقدير قوة ذلك التيار الثورى والاصلاحى الكبير ، ولهذا فاننا نسىء تقدير القوة التى اضطر بودلير الى بذلها كى يسبح ضد التيار ٠ ولو أنه استسلم له ، لكان قد حمله ، ولكان قد أرغمه على أن يؤكد صيرورة الانسانية ، وعلى أن يتغنى بالتقدم » (٣) ولكن بودلير لم يفعل ٠ وعبثا نبحث عن ظرف لم يكن

---

(١) ، (٢) ، (٣) : سارتر : بودلير ص ٢٢ ، ص ٢١١ ، ص ١٨٠ ٠

مسئولا عنه مسئولية كاملة واعية • « ولقد سمحت له ظروف التجربة شبه المجردة أن يقدم شهادة ساطعة على هذه الحقيقة : ألا وهى أن الاختيار الحر الذى يختار به الانسان نفسه يتحد اتحادا مطلقا بما يسمى مصيره » (١) •

ولقد اعتبر النقاد كتاب سارتر عن بودلير من أفضل الدراسات التى كتبها • ولكنهم لاحظوا — كما تقدم — أن كون بودلير كان شاعرا كبيرا لم ترد فى الكتاب ، ويتولد لدى قارئه شعور بأن سارتر « كان يفضل أن يكون بودلير كاتبا اشتراكيا مبكرا من الدرجة الثالثة على أن يكون شاعرا غنائيا من الدرجة الأولى » •

ونفس المنهج يطبقه سارتر فى دراسته الكبيره عن — جان جينيه — كوميديا وشهيرا ، وجان جينيه عرفه الجمهور الفرنسى كلص وخائن ولوطى وكاتب منحل • وسارتر يبدأ نفس البداية فى دراسته • الطفولة أولا • لحظة الاختيار الحاسمة : القرار الحر بأن يكون ما كانه بالفعل • ان جينيه ابن حرام ، لقيط ، أرسل من أحد الملاجىء الى أبوين لايعرفهما كى يربياه • وهما فلاحان من « مورفان » • ولما كان جينيه محروما من كل شىء •من الحب الاموى والاحترام والحقوق •• فانه يسرق الاشياء • وذات لحظة صاح الناس « ان جينيه لص » وعندما سمع هو تلك الكلمة التى تثير الدوار — قرر أن يكون ما قالوه عنه — • وكان لصا بالفعل • لقد قرر « أن يعيش وجود ذلك المخلوق كما وضعته نظرة الآخر • » وعاش حياة الجريمة • سرق ومارس الشذوذ ودخل السجون والاصلاحيات وخرج منها مرات عديدة • ثم تجاوز هذا كله •• بأن اتجه الى الادب • وجعل من حياته مادة كتبه • ولكنه حين كتب لم يتحدث عن « لص » وعن « لوطى » ، بل تحدث بوصفه « لصا » و « لوطيا » ! ان جينيه قد سرق فى الماضى حتى يتكامل مع المجتمع القائم على الملكية ، المحروم هو منها • لقد رفضه الأخيار ونبذوه فأخذ على عاتقه — عن عمد — الشر الذى حملوه اياه • ان تكريسه للشر هو فى الحقيقة قدرته على أن يقول « لا » حتى يغير الاشياء عن طريق السلب والنفى • وليس أدبه فى النهاية سوى هذه الكلمة

---

(١) سارتر : بودلير ص ٢١١ .

تفسها • « لا » كي ينتقم من المجتمع • والابداع الفنى هو الذى مكن جينيه من أن يحرر نفسه نهائيا •

ولقد لاحظ النقاد تناقضا بين موقف سارتر من بودلير ، وموقفه من جينيه ، ففى الوقت الذى عبر فيه عن اعجابه الشديد بالشجاعة والثقة التى اتخذ بها جينيه قراره بأن يكون « كما وضعته نظرة الآخر » ، نجد بقرار « بودلير » الذى اتخذه بأن يكون كذلك • ان ما ينظر اليه فى حال جينيه نظرة اعجاب ، ينظر اليه فى حال بودلير نظرة رفض واشمئزاز • ولقد استنتج « كرانستون » (١) من ذلك أن سر اعجاب سارتر بجينيه هو انه كان ضد البورجوازية ، فى الوقت الذى قبل فيه بودلير قيم الكاثوليكية والسياسة الرجعية للامبراطورية الثانية • وهو يصل من ذلك الى أن المعيار النهائى عند سارتر هو « المعيار السياسى » • وربما كان كرانستون على حق • فلقد وصف جينيه بالفعل بانه كان « بوخارين البورجوازية » ، الذى تقدم كى يهدم المجتمع الذى حرمه، ونبذه ، وطرده خلف أسواره • ولعله لم يخرج فى ذلك عن منهجه• ذلك لانه بصرف النظر عن الحرية التى اختار بها كل منهما أن يكون ما كان ، يبقى لسارتر أن يحدد ذلك موقفه الخاص من ذلك الذى كان •

على أنه مهما كان سر اعجاب سارتر بجينيه ، ورفضه لبودلير، فأن كليهما — على أى حال كان نموذجا ومثالا لتصوير أفكار سارتر الخاصة ولتطبيق مفاهيمه فى التحليل النفسى الوجودى ، وتصوراته التى تتعلق بالحرية والاختيار ، كما رأى ذلك بحق فيليب تودى (٢) •

ولكن ألا تقودنا كل هذه الاقوال ، مرة أخرى ، الى التأكد من أن سارتر قدم نظرية محددة فى فلسفة الادب ، ولم يقدم منهجا محددا فى النقد الادبى ؟ ألا توضح لنا هذه التطبيقات أن الاعمال الادبية التى قدمها بودلير ، أو جان جينيه ، لم تقصد لذاتها فى الدراسات التى قدمها سارتر عنهما ؟ وأن بودلير ، وجان جينيه ،

(الفصل الخاص برأيه فى بودلير ، وجينيه)

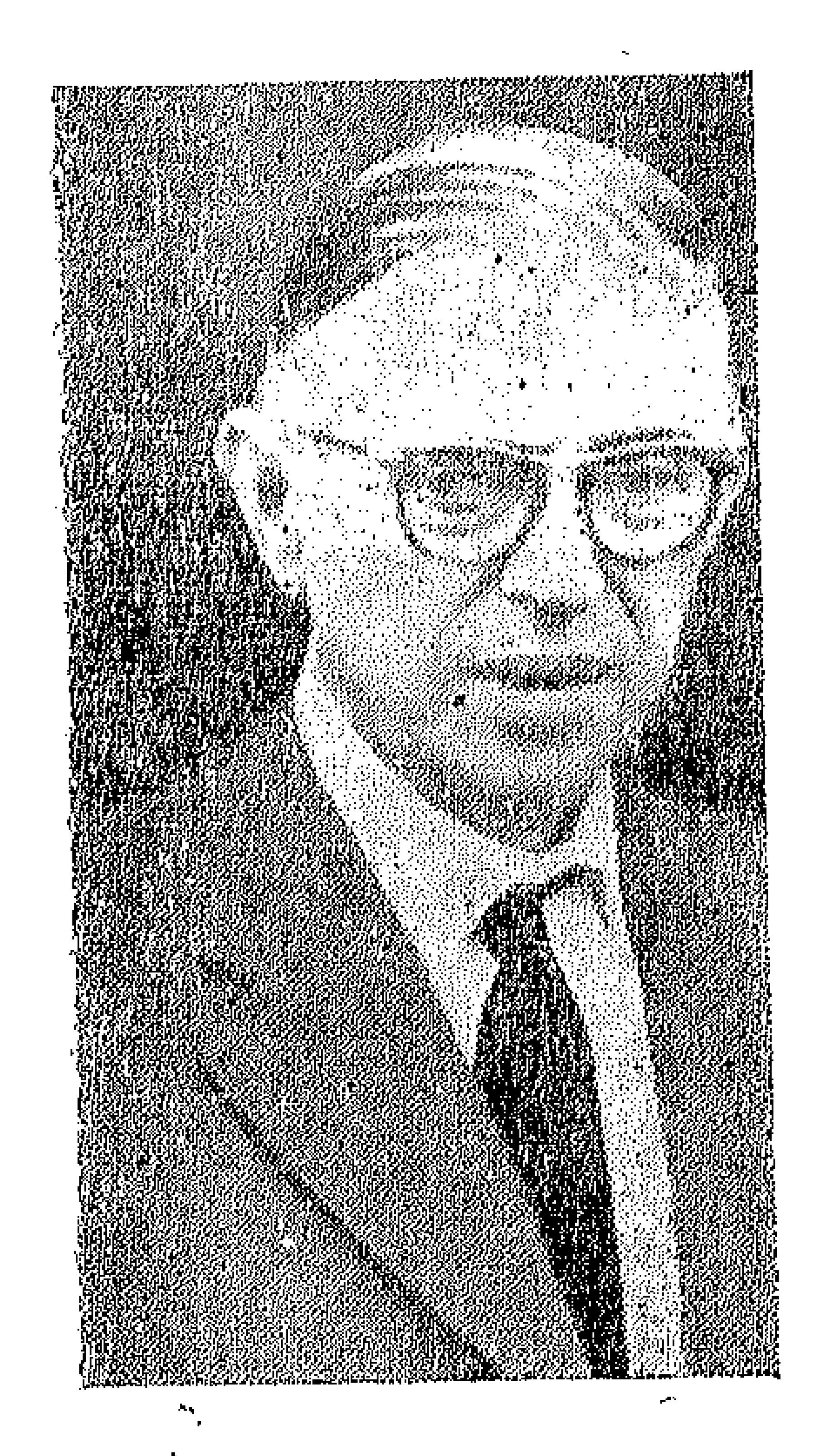
(1) M. Cranston Sartre

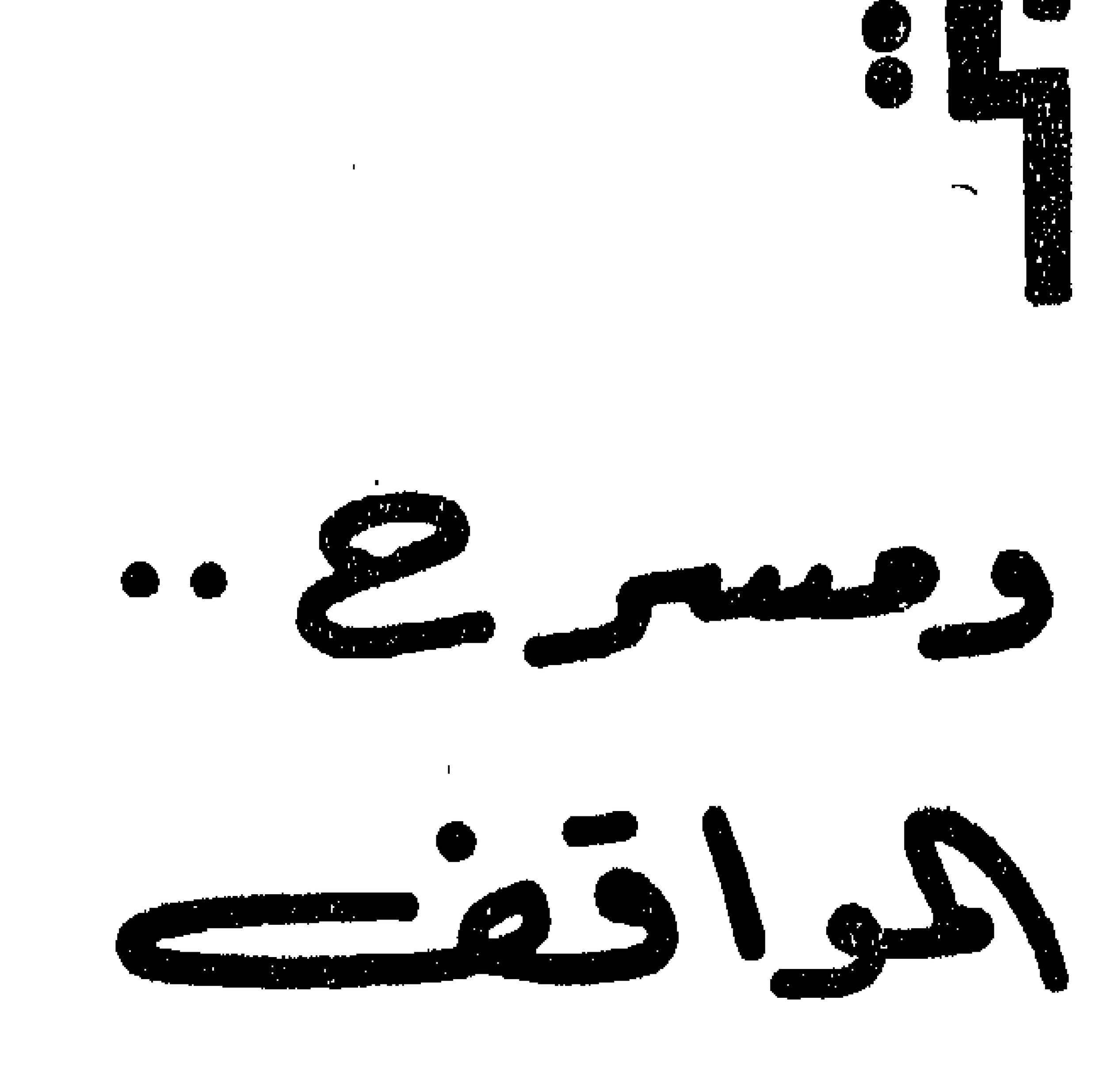
(2) P. Thody : J.P. Sartre, A literary and Political Study pp. 149-162.

كانا هما الهدف النهائي الذي يسعى سـارتر وراءه صابرا دؤوبا خلف مئات الصفحات ؟

ومع ذلك فما الذي يضيره؟ انه مفكر كبير أولا وقبل كل شيء. واحد من القلائل الذين يطبعون بطابعهم روح العصر . وكل كلمة يقولها ، مهما كان موضعها ، هي في النهاية نبضة من نبضات هذا العصر !

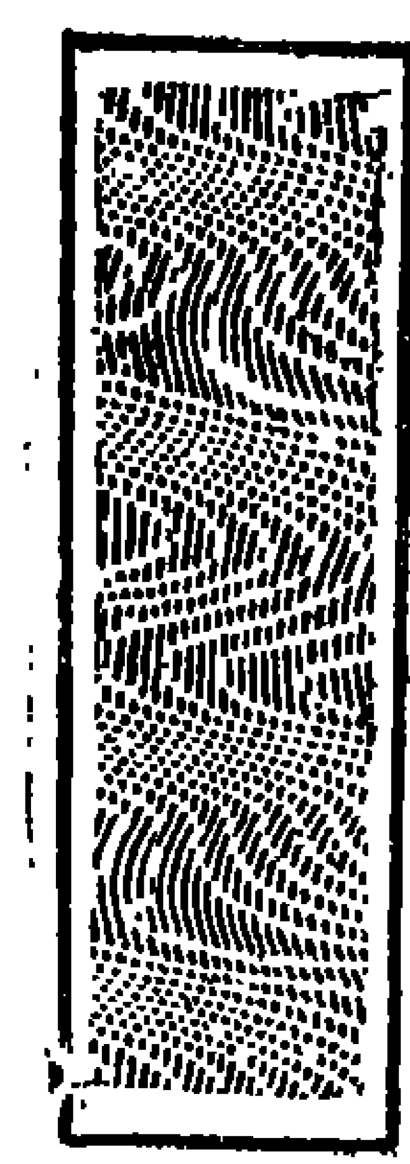
أمير اسكندر





ومسرح .. المواقف

بقلم: أمير اسكندر



« لم يبق مجـال لمسرح تحليل الشخصـيات فالأبطال حريات أخذت فى الفخ ، مثلنا جميعا ، فما المخرج ؟ ولن تكون كل شخصية سوى اختيار لمخرج ، ولن تساوى أكثر من المخرج الذى تختار • ونتمنى أن يصبح المسرح كله خلقيا وجدليا مثل هذا المسرح الجديد » •

(سارتر ـ ما الأدب)

جان بول سارتر ظاهرة متكاملة • لا سبيل الى فهم جانب من جوانبها دون أن تحيط احاطة شاملة بالجوانب الأخرى • ومن ثم كان الخطأ والقصور الذى يتورط فيه بعض الفلاسفة ورجال الأدب فى الحكم عليه • فعندما سئل الفيلسوف الوجودى المعاصر « مارتن هيدجر » عن رأيه فى سارتر قال : « سارتر ؟ انه ليس فيلسوفا ، ولكنه كاتب ممتاز » بينما كتب المفكر والناقد « جاك جويتشارنود » يقول : « سـارتر ؟ انه ليس كاتبا مسرحيا فى الأساس ، ولكنه فيلسوف محترف فوق كل شىء ، وان كان يخفف المسرح الفلسفى عنه الطبيعة الدرامية والمحسوسة لفلسفته نفسها • والحق اننا لا نستطيع أن نفصل بين الفيلسوف والأديب فى شخصية سارتر ، لأن الأدب والفلسفة عنده ليسـا سوى وجهين لظاهرة واحدة • فما فلسفته الا صياغة تجريدية لمضـمون التجارب التى عبر عنها فى أدبه ، ومـا أدبه الا تعبير فنى عن مجموع الأفكار التى صاغ منها فلسفته •

واذا كان سارتر قد عالج كل أشكال التعبير الادبى ـ باستثناء الشعر وحده ـ ، فان معظم النقاد يتفقون على أن الشكل الذى استأثر بالحظ الأكبر من نشاطه ، وتجلت فيه قدرته وأستاذيته هو المسرح • ولا شك أن المسرح هو الأداة الأفضـل لمفكر يريد التعبير عن مبادئه وأفكاره ، ونظرياته الفلسفية والأخـلاقية ، ويجسد هذا كله فى مواقف وشخصيات تتحدث وتتحرك وتدخل فيما بينها فى صراعات حادة نابضة بالحياة • ولعل السمة الغالبة على المسرح المعاصر ـ بل ربما على الجانب الأكبر من الأدب فى هذا

العصر ـ هى السمة الفلسفية أو الفكرية • فأهم المدارس المسرحية التى ظهرت فى العقود الأخيرة من هذا القرن وهى : الوجودية ، والواقعية الاشتراكية أو الملحمية ، والعبثية ، هى فى صميمها مدارس فكرية لها نظراتها الفلسفية الخاصة ، التى تجد التعبير الأكمل عنها فى عالم الفن • وفضل سارتر الحقيقى أنه كان واحدا من الرواد الكبار الذين وضعوا الأساس لهذا المسرح الفلسفى ، وأقاموا دعائم هامة فى بنائه • ولعل أعماله المسرحية الأولى هى التى بعثت الحركة والنشاط فى المسرح الفرنسى المعاصر كله ، الذى بدا أشبه بالبحيرة الراكدة الصامتة منذ أواخر العقد الثالث من القرن • وفى اللحظة التى وضعت فيها الحرب أوزارها ، عرف العالم أن فرنسا الحرة قد ظهر فيهـــا مسرح جاد عميق ، مسرح وجودى ، ذاتى النزعة ، ولكن أصحابه يعرفون كيف يتغلغلون بعيونهم داخل السراديب المظلمة للضمير الانسانى، وكيف يلمسون بأيديهم البوتقة الملتهبة التى تصطرع فى أوارها الحريات الانسانية•

ولقد كان المسرح الاغريقى القديم يقوم على الصراع بين الانسان وقوى أكبر وأخطر منه ، تتمثل فى صورة آلهة مطلقة لاراد لقضائها، أو فى صورة ناموس من نواميس الكون التى لا تغلب ولا تقهر ، ولا مفر من النزول على حكمها والاستسلام لاقـــدارها • وكان المسرح الكلاسيكى يقوم هو أيضا على الصراع بين الانسان والمواصـــفات المستقرة الثابتة ، التى تتمثل فى الدين أحيانا ، وفى الشـــعور بالواجب والتقاليد والاخلاق المطلقة • وجاءت الرومانتيكية لتحدث أول صدع فى البناء الراسخ للمسرح الكلاسيكى ، حينمـــا دعا « ديديرو » الى المسرحية البورجوازية التى لاتدور فى اطار الجبرية الدينية كما كان عند اليونان ، ولا تختنق وسط الصراعات النفسية فى ظل التقاليد والاخلاق المطلقة كما كان عند الكلاسيكية ، بل تضيف بعدا اجتماعيا يهدف الى تحطيم الاسس الثابتة ، وتغيير الاوضاع البالية ، وبناء المجتمع الجديد • ولم تكن هذه الثورة المسرحية الا انعكاسا للثورة الاجتماعية التى استهدفت تحطيم الاشكال البائدة من العلاقات الاجتماعية ونفى السلطات الدينية والزمنيـــة التى أعطت المسوغات الفكرية والشعورية لوجود تلك العـــلاقات • واستطاعت المدارس المسرحية التالية : الطبيعية والواقعية أن تلقى مزيدا من الوقود فى النيران التى اشعلتها الرومانتيكية • وعمقت

ووسعت من آفاق البعد الاجتماعي • وأصبح الصراع يدور بين الافراد أو الجماعات ضد الحوافز الاجتماعية والضرورات الطبيعية بهدف الكشف عن سوءات النظم الاجتماعية والسياسية والتقاليد الاخلاقية والدينية • وبدأ يتشكل ويتحدد ما يعرف اليوم باسم « مسرح المواقف » •

ما المقصود بالموقف ؟

الموقف هو العلاقة الحية التى تقوم بين الانسان وبيئته ،وبين الانسان والآخرين فى مكان بعينه وفى لحظة بذاتها • ولقد تغير معني الموقف على مر السنين قبل ان يصل الى معناه الاخير عند سارتر • فلقد بدأ تصور الموقف على أنه « الاحداث العامة » التى تحدث فى المسرحية • ثم تحول معناه لينصب على « العواطف المجردة » ثم أصبح فى معناه العام – فى الدراسات الحديثة – هو علاقة الانسان ببيئته وبالآخرين • ولكنه عند سارتر قد اتخذ مفهوما محددا يرتبط أشد الارتباط بفلسفته ، فالفكرة الأولية عند سارتر – كما هى عند سائر الوجوديين الذين يسيرون على دربه – ان الانسان « يوجد » أولا ثم تتحدد «ماهيته» بعد ذلك• « الانسان يوجد قبل كل شيء • انه يلقى بذاته ويبرز الى العالم ثم يعرف بعد ذلك • » وليس ثمة وجود للطبيعة الانسانية لأنه لا وجود لتصور قبلى لها ، سواء كان هذا التصور الهيا أو اجتماعيا • والفكرة الثانية هى أن الأنسان حر حرية مطلقة فى حدود وضعه • فكل العناصر التى كانت تشكل فى الفلسفة مفهوم الحتمية • بمصادره المختلفة : اللاهويته أو التاريخية أو السيكولوجية ، لا تشكل فى نظر سارتر ما يسميه بالوضع الانسانى • والانسان يظل مع ذلك حرا • وهو يتخذ ازاء وضعه «مشروعا» معينا ، أى يكشف عما يحيط به من كائنات انسانية أو أشياء بوصفها وسائل أو عوائق تواجه حريته ، ويتجاوزها الى غاية له ، يسعى بها الى تغيير وضعه• وهذان القطبان : المشروع الفردى ، والعوائق التى تصده أو الوسائل التى تمكنه هما اللذان يتألف منهما « الموقف » • ولما كان الانسان مضطرا دائما الى أن يمارس حريته ، ويختار ذاته ، فلا مفر اذن من وجود الموقف • بل ان احدى الخاصيات الجوهرية للوجود الانسانى على حد تعبير سارتر نفسه هى أنه « وجود فى موقف » •

وفي كتابه « ما الأدب ؟ » تحدث سارتر عما يعنيه بالموقف في المسرح فقال : كان المسرح فيما مضى مسرح تحليل نفسي للشخصيات فكانت تعرض على المسرح شخصيات تزيد في تعقيدها أو تنقص ، ولكنها تعرض عرضا تاما في حياتها . ولم يكن للموقف دور الا في وضع هذه الأشخاص بعضها مع بعض ، مع بيان كيف يتم التحوير في حياة كل شخصين بتأثر الشخصيات الأخرى فيها .. وقد بينت كيف حدثت تغيرات هامة منذ قليل في هذا الميدان ، فقد رجع كثير من المؤلفين الى مسرح المواقف . ولم يبق مجال لمسرح تحليل الشخصيات . فالأبطال حريات أخذت في الفخ ، مثلنا جميعا ، فما المخرج ؟ ولن تكون كل شخصية سوى اختيار لمخرج . ولن تساوي أكثر من المخرج الذي تختار . ونتمنى أن يصير المسرح كله خلقيا وجدليا مثل هذا المسرح الجديد . » وعلى الرغم من هذه الاقوال فمن الخير أن نسجل أن مسرحيات المواقف التي تحدث عنها سارتر لا تعني الغاء التصوير النفسي لشخصياتها فهي ليست مسرحيات تجريدية تصب كل اهتمامها على المناقشات الفكرية الخالصة . بل هي تتضمن - كما هو الشأن في مسرحيات سارتر نفسها - تصويرا للأبعاد النفسية مع ربطها بالموقف حتى يزداد عمقا وكثافة وحيوية .

على أنه ينبغي أن نفرق بين اتجاهين أساسيين في مسرح المواقف المعاصر : وهما الاتجاه الوجودي عند سارتر والاتجاه الواقعي الملحمي عند بريخت من حيث أقطاب الصراع في كل منهما . فالصراع في مسرح بريخت ينشب بين «الوعي الجماعي» في مجموعه وبين أوضاع اجتماعية أو طبيعية جائرة ، بينما نجد الصراع في المسرح السارتري هو أساسا بين « وعي فردي » ، وبين تلك الأوضاع . ان الخلاف يكمن أساسا في التصور الفلسفي لكل منهما . فبينما يؤمن بريخت بفكرة الحتمية التاريخية التي تؤدي الى ظهور المجتمع الاشتراكي ، ترفض الوجودية السارترية مفهوم الحتمية أصلا ، سواء بالنسبة للفرد أو للمجتمع . ومن ثم يكون الالتزام عند بريخت هو التزام بفكرة قبلية هي فكرة الاشتراكية ، ويكون الالتزام عند سارتر التزاما بالاختيار وحده الذي قد يقع على الاشتراكية أو يقع على غيرها . وبمعنى آخر ، فان سارتر عندما يختار الوقوف في صف الاشتراكية أو في صف السلام ، فهو اختيار خاص به وحده ، وهو التزام ذاتي يحمل على عاتقه مسئوليته

وصحيح أن سارتر تحدث عن الاختيار للكل عندما يختار كل منا لنفسه • ولكن هذا القول فضلا على أنه قول تجريدى له أصـــوله « الكانتية » الواضحة ، فهو من الناحية العلمية لا يلزم الفرد بأى شيء • فاذا ما اختار ذلك الغريب القادم من أثينـــا أن يقتل ملك أرجوس وملكتها وأن يخلص « آرجوس » من ندمها ، فهو أورست وحده الذى يختار ولا أحد سواه • واذا ما اختار ذلك الشاب المثقف البورجوازى الأصل عضو الحزب الشيوعى أن يطلق الرصــــاص فى النهاية على « هودرر » عضو اللجنة المركزية ، فهو « هوجو » وحده الذى يختار ولا أحد سواه • وكلاهما : أورست ، وهوجو . على سبيل المثال يختار نفسه أيضا من خلال الفعل الذى ارتكبه ، وشأنهما فى ذلك شأن جميع الشخصيات المسرحيـة الأخرى ٥ ومعنى ذلك أنه ليس ثمة بطل فى المسرحية ، لأن كل شخصـية تساوى الشخصيات الاخرى ، من حيث ان كلا منها حرة فى ارتكاب الفعل الذى تختاره • « ولكل فعل انسانى فى الموقف معان بعضها صحيح يوحى به المؤلف ، وبعضها لا يكون فيه شيئا صحيحا ، ويكشف من خلاله المؤلف عن اللامعنى والعبث ، كشفا تدوى من ورائه صيحة سخرية مرة ، وبانعدام البطل انعكست فكرة المسرحية الأرسطية رأســا على عقب » كما يرى ذلك بحق النــاقد الأمريكى اريك بنتلى • الافعال لم تعد فى مسرح ســـارتر « نتـائج » بل « اختراعات » أو « مبـادرات » فردية ليست بالضرورة لازمة عن مقدماتها • الفعل الانسانى هنا خلق فريد ، لا شيء يمكن أن يحل محله ، كما أنه المنبع الحقيقى للدراما ، بل يمكن القـــول انه هو نفسه الدراما ذاتها •

ولقد عرض سارتر لموضوع العلاقة بين المسرح والموقف ، وموضوعات المسرحيات فى آتجاهها المعـــاصر فى الكتاب الذى وضعه « فرانسيس جانسون » : « سارتر بقلمه » فقال : « اذا كان حقا أن الانسان حر فى موقف خاص ، وأنه يختار نفســه ــ عن حرية ــ فى موقف خاص ، وأنه يختار نفسه فى الموقف وعن طريق الموقف ، اذن علينا أن نعرض فى المسرح مواقف بسيطة وانسانية ، وحريات تختار نفسها فى مواقف • وأبلغ مايعرضه المسرح تأثيرا هو عرض شخصية فى طريق تكوين نفسها بنفسها ، فى لحظة الاختيار ، عن قرار حر يرتبط به نوع من الخلق والحياة • ولدينا مسائلنا : مسألة الغاية والوسائل ، ومشروعية العنف ، ومســألة

نتائج العمل ، ومسألة علاقات الشخص بالجماعة ، وعلاقة المشروع الفردى بالقيم التاريخية الثابتة ، ومئات أمور أخرى ، ويبدو لى أن واجب الكاتب المسرحى أن يختار –من بين هذه المواقف الجديدة– الموقف الذى يعبر أكثر من سواه عما يشغله من مسائل ، ويقدمه الى الجمهور ، بوصفه مسألة معروضة على بعض الحريات » .

وهل يمكننا بعد ذلك أن نقسم مسرح سارتر الى مراحل ؟ وبمعنى آخر هل يمكننا القول بان سارتر قد تطور من مرحلة فكرية الى مرحلة أخرى نستطيع على أساسها أن نميز وقفات معينة فى مسرحه سواء من الناحية الفلسفية أو السياسية ؟

ان بعض الكتاب والنقاد يحاولون تقسيم مسرح سارتر الى مرحلتين : احداهما التى تسبق عام ١٩٥٢ وهو العام الذى شهد انضمامه الى حركة السلام العالمية ، وتصالحه مع الحزب الشيوعى الفرنسى . والثانية هى المرحلة التى تلت ذلك حتى الآن . والبعض الآخر يحاولون تقسيمه الى مراحل ثلاث : احداها شهدت انتاجه لمسرحيات الذباب ، وموتى بلا قبور ، والمومس الفاضلة ، وجلسة سرية ، والأيدى القذرة ، والثانية شهدت انتاجه لمسرحتى« الشيطان والرحمن » ، و « الممثل كين » ، ويعتبرونها فترة انتقالية مهدت لظهور المرحلة الأخيرة التى وضع فيها نيكراسوف ، وسجناء الطونا ، وهذه المرحلة الأخيرة هى التى بلغ منها شاطىء اليسار والقى عليه بشكل نهائى مرساته .

والواقع أننا لا نميل الى هذه التقسيمات المختلفة ، بل ونعتبرها متعسفة ومفروضة عليه فرضا لسببين : أولهما : أن مسرح سارتر لم ينفصل فى لحظة من لحظاته عن فلسفته ومفهوماتها الخاصة بالحرية والموقف والالتزام الفردى . ولسنا نعتقد أن ثمة تغيرات جوهرية قد طرأت على هذه المفهومات الأساسية فى فلسفته. وثانيهما أن مسرحياته كلها بشكل عام ، تضمنت بعدا سياسيا واضحا . فالذباب وهى أولى أعماله المسرحية لا يمكن الاستحواذ على مغزاها الحقيقى دون فهم دون المناخ السياسى العام الذى كتبت فيه، والذى ساد فرنسا كلها فى ظل الاحتلال والمقاومة ، وهى فى نفس الوقت تتضمن جانبا هاما أساسيا من فلسفته . ونفس الامر ينطبق على « سجناء الطونا » وهى آخر أعماله ، فهى تتضمن أيضا جانبا من فلسفته ، ولكن فهمها الصحيح يتطلب فهم موقف سارتر من

الرأسمالية العالمية .. وموقفه أيضا من الحرب الاستعمارية التى كانت تدور فى الجزائر . ومعنى ذلك أننا لن نستهدى بهذه التقسيمات المتعددة فى استعراضنا لمسرحياته المختلفة. كل ماسوف نحرص عليه أن نكشف عن الأساس الفلسفى والأخلاقى لكل عمل من أعماله المسرحية ، وأن نلقى الضوء فى نفس الوقت على الآفاق السياسية التى تنزع اليها مفهوماته الفلسفية والاخلاقية .

ولقد كان ذلك فى عام ١٩٤٣ ، عندما أصدر سارتر مسرحية « الذباب » Les Mouches ، وكانت فرنسا خاضعة تحت نير الاحتلال النازى ، وحكومة فيشى ، التى لم تكن سوى واجهة فرنسية لسلطات الاحتلال .

ولقد أعاد سارتر صياغة أسطورة « أورست » القديمة ولكن بعد أن ضمنها مفهوماته الجديدة . ولم تكن معالجة سارتر لهذه الأسطورة هى المعالجة الوحيدة لها فى المسرح الفرنسى المعاصر ، فقد عالجها جيرودو ، وآنوى ، وجيد ، أيضا . ولكنها كانت المرة الأولى والأخيرة التى عالج فيها سارتر صياغة أفكاره فى الشكل الأسطورى القديم .

هو ذا أورست يعود من أثينا مع مربيه ، الى وطنه آرجوس ، بعد مقتل أبيه أجا ممنون ، على يد ايجست وأمه كليتمنسترا ، ليجد المدينة كلها غارقة فى الندم . حتى القاتل نفسه ، الطاغية الذى يكبت وعى شعبه ، هو أيضا يخضع لطقوس الندم . وليس فى المدينة كلها من يرفض شريعتها ويتمرد على طقوسها سوى «الكترا» أخته التى تحلم باليوم الذى يعود فيه أورست لينتقم لأبيه من مغتصب عرشه . ويظهر جوبيتر ، ملك الآلهة ، متخفيا ليحرض عليها شعب أرجوس ، ويدفع بآلهة الاثم الى أورست كى تحضه على مغادرة المدينة . ولكن أورست يرفض . وعندئذ يتجه جوبيتر الى ايجست ويحذره . وعندما يطلب اليه ايجست أن يحول دون وقوع الجريمة يقول له جوبيتر انه قد خلق الانسان حرا ولذلك لا أحد يستطيع أن يحد من حرية أورست . ويلتقى أورست بأخته الكترا فتشد من أزره وتقوى من عزمه ، حتى يخلص المدينة من الطغيان . ويمضى أورست الى قصر ايجست حيث يقضى عليه ، وعلى أمه كليتمنسترا . وتصاب الكترا بصدمة شديدة ، وتضعف ، ويوالى

جوبيتر الطرق على ارادتها حتى تلين وتخضع لشريعة النـدم التى ثارت ضدها من قبل • أما أورست فيظل صامدا متماسكا حاملا على عاتقة تبعة فعله • لقد كشف أنه حر • وكشف لأهل آرجوس أنهم أحرار • وهو يغادر آرجوس ، تاركا أمرها فى يد شعبها •

هذه هى الخطوط العامة للأسطورة كما عالجها سارتر • وهى تعتبر أول تصوير مسرحى لفلسفته فى الحرية والمسئولية والعلاقة بين الانسان والله والموقف الوجودى من الاخلاق التقليدية •

ان نقطة الانطلاق الفلسفية فى هذه المسرحية هى أن الانسان حر ، ففى المشهد الثانى من الفصل الثالث بعد وقوع الجريمة يلتقى جوبيتر بأورست ويعرض عليه ان هو أنكر جريمته أن يقيمه ملكا على آرجوس ويقيم من الكترا ملكة عليها • ان الشرط الوحيد الذى يقدمه جوبيتر هو أن يلبس أورست والكترا ثياب الحداد التى ترمز الى الندم • ولكن أورست يرفض ويقول له انه قد أنقـــذ بفعلته مسقط رأسه• ان أورست يفخر بجريمته ويقول : « ان أجبن القتلة هو الذى يعانى الندم ! » ولكن جوبيتر لا يصيبه اليأس •••

جوبيتر : اسمع يا أورست ! لقد خلقتك وخلقت كل شىء • فانظر •• أنظر الى هذه الكواكب التى تدور فى نظام ، من غير أن تتصادم أبدا • أنا الذى نظمت مجراها وفقا للعدل ••• لقد خلقتك وفق رغبتى وأنا «الخير» • أما أنت فقد فعلت الشر ، والأشياء تتهمك بصوتها المتحجر : ان الخير قائم فى كل مكان •• بل ان جسمك نفسه يكشف عنه لأنه ينسجم مع أوامرى••ان «الخير» فى نفسك ، وخارج نفسك ، وهو يخترقك كمنجل ، ويســـــحقك كجبل ، ويحملك ويدفعك كبحر •• وهذا الشر الذى تفاخر به ، والذى تسمى نفسك فاعله ، ما يكون ان لم يكن حجة ومهربا •• عد فادخل فى نفســك يا أورست •• عد فادخل فى الطبيعة ايها الابن المشوه • اعرف خطأك • واحتقره • انتزعه من نفسك مثل سن أصابها السوس أو اخش ان ينحسر البحر أمامك ، وأن تنضب الينابيع على دربك ، وأن تتدحرج الحجارة والصخور خارج طريقك ، وأن تتفتت الارض تحت قدميك ••

أرست : لتتفتت ! ولتدنى الصخور ، ولتذبل الزهور عند مرورى• ان عالمك كله لن يكفى لتخطئتى• أنت ملك الآلهة ياجوبيتر

ملك الصخور والنجوم ، وأمواج البحر . ولكنك لست ملــكا على الانسان !

جوبيتر : لست ملكك أيها الشبح الوقح . فمن خلقك اذن ؟

أورست : انت ولكن ما كان ينبغى لك أن تخلقنى حرا .

جوبيتر : لقد اعطيتك الحرية لتخدمنى .

أورست : هذا ممكن . ولكنها ارتدت عليك ، ولا حيلة لنا بها ، لا أنا ولا أنت .

جوبيتر : أخيرا ، ها هو الاعتذار .

أورست : أنا لا أعتذر .

جوبيتر : حقا ؟ أتعرف أنها تشبه الاعتذار ، تلك الحرية التى تقول انك عبد لها ؟

أورست : أنا لست السيد ، ولا العبــد ، ياجوبيتر . اننى حريتى !

لا مفر اذن . الانسان حر . الانسان محكوم عليه بالحرية . بل الانسان هو الحرية نفسها . وهذه هى الفكرة الاولى . وهذه الحرية لابد أن تلتزم فى فعل . وكان فعل أورســـت هو التزامه ومسئوليته . بل ان أورست هو نفسه ليس شيئا آخر غير فعله . ما مكان جوبيتر اذن ؟ لقد خلق الانسان حقا ولكنه خلقه حرا .ومن هذه اللحظة أصبحا ينسابان أحدهمــا بموازاة الآخر » كسفينتين تعبران البحر دون أن تتماسا . لا مكان لجوبيتر اذن فى عالم الانسان ان جوبيتر ليس بموجود ، وعلينا ــ كما قال سارتر فى «الوجودية فلسفة انسانية » ــ « أن نستخرج النتائج المترتبة على ذلك حتى أقصى مداها » . وكما قال فى موضع آخر من نفس الكتاب «الانسان وهو مجرد من كل عون محكوم عليه فى كل لحظة بأن يبتكر الانسان» الانسان وحيد اذن . مهجور . قلق . يائس . ولكن عليه أن يبدأ من هذه الحقائق ، لأن الحياة تبدأ كما قال أورست « على الشاطىء الآخر لليأس » . أى تبدأ عندما يدرك الانسان وحدته ، وعزلته ، وأنه وحده الذى يضع ذاته ويخلق مصيره ولا مفر له من هذا القلق وهذا اليأس وهذا الكرب . وعندما يغريه جوبيتر قائلا : أيهـــا الغريب على طبيعتى ، وعلى نفسك ذاتها : عد : فانا النسيان وأنا

الراحة ! يقول له أورست : غريب على نفسى ، أعرف هذا . خارج الطبيعة . ضد الطبيعة ، بلا عذر ولا ملجأ الا نفس . ولكنى لا أعود تحت شريعتك : فأنا محكوم على بألا تكون لى شريعة أخرى غير شريعتى . اننى لن أعود الى طبيعتك : ان هنالك الف درب مرسومة فيها تؤدى اليك ، ولكن لا أستطيع أن أسير الا على دربى . ذلك انى انسان ياجوبيتر ، وعلى كل انسان أن يخترع دربه !

ولعل هذا يقودنا الى فكرته الاخلاقية . فمن اللحظة التى يدرك فيها الانسان حريته ، ومن اللحظة التى يعرف فيها أنه وحيد فى العالم ، يصبح عليه أن يضع بنفسه قيمه . فالقيم التى يؤمن بها أورست ليست هى القيم التى كان يؤمن بها شعب آرجوس . انه جاء ليرفض شريعة الندم . ليرفض لاهوت جوبيتر . ليوقظ فى شعبه حريتهم . ليعلمهم أن جوبيتر قد مات منذ بعيد وحتى ان كان موجودا فهو لا يستطيع شيئا بالنسبة للبشر . وليست القيم الخلقية من وضع قوة متعالية على الانسان . ان الناس يخلقون قيمهم الاخلاقية بأنفسهم ولأنفسهم . انهم أحرار . مطلقون . مستقلون . معزولون . ولكن المستقبل يمتد أمامهم كطريق بلا نهاية . ان الحرية الانسانية « لعنة » كما قال سارتر نفسه ، ولكن هذه اللعنة « هى المصدر الوحيد لنبالة الانسان » !

على أن المسرحية كانت تحمل دلالة سياسية لم يخطئها الشعب الفرنسى الخاضع للاحتلال النازى . لقد كانت فرنسا ــ حكومة فيشى ــ هى آرجوس وكان ايجست هو رمز الاحتلال النازى ، وكانت كليتمنسترا هى حكومة فيشى نفسها . وكان دين الندم فى آرجوس هو الندم الذى استثاره فى الفرنسيين حكام فيشى عقابا للفرنسيين وتكفيرا عما بذلوه من طيش فى فترة ما بين الحربين . بل ان سياسة فيشى التى تحظى بتأييد جانب من الكنيسة الكاثوليكية ، قد وجدت رمزا لهذا التعاون فى الحرص الذى أبداه جوبيتر على ايجست !.

ومع ذلك فقد أثار هذا الجانب السياسى فى المسرحية اعتراض بعض النقاد . ذلك لأننا لو فهمنا مسرحية الذباب فى جانبها السياسى ــ كمسرحية مقاومة ــ فكيف نفسر اذن رحيل أورست عن آرجوس بعد مقتل ايجست . لماذا اختار أورست أن يمضى تاركا مدينته بعد أن تخلصت من المغتصب ورفيقته ؟ أفلن يكون هذا ــ على

حد تعبير جانسون ـ بسبب أن «المقاومة» تلوح له فى المقام الاول على أنها « المخاطرة الشخصية » لكل « مقاوم » ، على أنها اختبار للحرية التى لم تلق حتى الآن من استجابة سوى نوع من « بطولة الضمير » ؟ واذا كان أوريست قد قتل ايجست وكليتمنسترا ـ النازى وحكومة فيشى ـ بدافع من مسئولياته التاريخية فكيف يصف الانسان انسحابه « وجانسون يستخدم تعبير خيانته » عندما اختار أن يهرب من الموقف الخالص الذى خلقه هو نفسه وأن يغسل يديه منه ؟

ولقد أجاب سارتر نفسه على هذا الاعتراف قائلا « ان الموضوع الكبير لأعضاء حركة المقاومة ـ فيما عدا الشيوعيين ـ كان على هذه الصورة : « اننا نحارب الألمان لكن هذا لا يعطينا أى حق بالنسبة للحقبة التى ستلى الحرب » • وعلى الرغم من ذلك يظل السؤال قائما • أو بتعبير آخر يظل تفسير موقف أورست كما هو : مخاطرة شخصية • فعل فردى • وعى ذاتى يلزم نفسه بالعمل فى « العزلة الكلية » ، فى « الهجر المطلق » ، الذى يجد المناضلون الوجوديون سرا أنفسهم محكومين به • واذا صح ما نادى به سارتر من أن الانسان عندما يختار لنفسه فانه يضع فى اعتباره الانسانية كلها، فاننا نستطيع أن نقول : ان المسرحية تحمل بهذا المعنى رسالة سياسية واضحة مؤداها: فلنحارب ضد النازية المغتصبة• فلنحارب ضد حكومة فيشى المتعاونة• ولايصبك الندم لما قد تحسبه جريمة • ان جميع الطغاة يخشون الناس ، لأنهم يعرفون قبل غيرهم أن الناس أحرار !

ولقد كانت المسرحية التالية التى قدمها سارتر هى « جلسة سرية » Huis Clos عام ١٩٤٤ • وهى مسرحية نالت شهرة شعبية واسعة ، وكانت أول عمل يقدم له على خشبة المسرح بعد تحرير باريس • وتدور أحداث هذه المسرحية فى الجحيم • ولكن الجحيم هنا ليس هو الصورة التقليدية التى تحدثت عنها الاديان• وانما هو غرفة صغيرة ، لا نوافذ لها ولا مرآة بداخلها • وكل مابها ثلاثة مقاعد طويلة من طراز الامبراطورية الثانية • وشخصيات المسرحية ثلاث فقط • « جارسان » ، و « انيز » ، و « استيل » • وجميعهم موتى جاءوا إلى هذا المكان وهم يتوقعون وجود النيران التى لا ينطفىء لهيبها ، وآلات العذيب التى لا تكف لحظة عن الدوران

ولكن جحيم سارتر ليس فيه شيء من كل ذلك . انه فقط وجود كل فرد مع الآخرين .

أول الداخلين الى هذا الجحيم هو جارسان ، جبان مخادع هارب من الخطوط الامامية يدعى أنه كان نصيرا للسلام . ولذلك أطلقوا عليه الرصاص . واستيل ثالثتهم تزعم أنها تزوجت برجل عجوز ثرى حتى تحصل على النقود من أجل أسرتها ، ثم خانته مع رجل عشقته . أما أنيز التى كانت « الثانية » فى دخول هذا الجحيم — والتى يرى بعض النقاد أنها سارتر يضع على لسانها الافكار التى يريد اذاعتها — فهى امرأة شاذة مصابة بداء السحاق . وهى تضحك على كلا القصتين اللتين حكاهما جارسان واستيل ، ان الجيم لا يمكن ان يكون النهاية الطبيعية لبطل من أبطال السلام أو لقديسة تستشهد فى سبيل أسرتها . فلم لا يقصان حقيقتهما ؟ ونعرف أن جارسان هذا كان فظا قاسيا فى معاملته لزوجته ، وأنه كان يأخذ عشيقته الى منزله وهى امرأة زنجية ، ويجبر زوجته على أن تحمل لهما الطعام فى الفراش !وتقول استيل انها دفعت عشيقها الى الانتحار لانها قتلت طفلها منه . أما أنيز نفسها فقد اغرت امرأة بهجر زوجها كى تعيش معها ، ثم أحسست المرأة بذنبها ففتحت الغاز وقتلت أنيز ونفسها ! .. وتقول فى النهاية : « حسنا ، هانحن عرايا بما فيه الكفاية .. »

ويحاول جارسان أن يخلق جوا أفضل لحياتهم فى الجحيم ، فيقترح أن يساعد كل منهم الآخر . ولكن أنيز ترفض فهى لاتحتاج الى أية مساعدة ، أما استيل فهى أكثر رقة ، وهى على استعداد لأن تمنحه حتى نفسها ، لكن جارسان لايرتاح الى رأيها. انه يبحث عن رأى أنيز تلك التى لا ترى فيه سوى جبان هارب . وعندما يعود الى استيل تقول له انها لا تستطيع هى أيضا أن تحب جبانا ويحاول جارسان الخروج . يدق على الباب .ويفتح . ولكنه لايخرج انه يحاول أن يقنع أنيز مرة أخرى بأنه ليس جبانا . فتقول له « انك تحلم بالاعمال البطولية ، لكنك فى لحظة أخطر تهرب » . وتطالبه ببرهان على شجاعته أو على بطولته . ذلك لأن «الافعال وحدها هى التى تكشف عن ارادة الانسان » . « أنت لست الا حياتك » . وتأتى استيل فى لحظة الازمة بينه وبين انيز لتقترح عليه أن ينتقم من « أنيز » التى تكرهها لأن يمارس الحب

معها تحت أنظار أنيز . ويبدأ بالفعل فى مداعبتها . ولكن نظرات « أنيز » تلاحقه . انها اشبه بالسياط التى تلسعه . وصوتها يهتف به جبان ! جبان ! .. فتتناول أستيل «سكينة الورق» وتحاول بها أن تطعن أنيز . ولكن ما معنى هذا ؟ انهم جميعا ميتون . والانسان لا يموت الا مرة واحدة ! وتنتهى المسرحية وقد تحقق الثلاثة أنه لا مفر لهم من البقاء مع بعضهم البعض . فى هذا الجحيم . الذى هو « الوجود مع الآخرين . »

والفكرة الفلسفية التى تعالجها هذه المسرحيـــة هى فكرة « الآخر » • وهى احدى المشكلات الأساسية فى فلســفته وفى سيكولوجيته أيضا • وتكاد تكون هذه المشكلة هى المحور الأساسى للمسرحية • وفكرة سارتر تتلخص فى الانســان هو « الموجود لذاته » Le pour Soi وهو فى نفس الوقت « الموجود للغير » Le pour autrui أى أن الموجود لذاته ، لا يقوم وجوده الا بالغير ومع الغير • ولكن سارتر لا يعنى بوجود الآخرين وجود الأجسام المادية ، ولكنه يعنى به الآخرين من حيث أن كلا منهم هو « موجود لذاته» أيضا • ووجود الغير حقيقة مباشرة ، تتكشف لنا من خلال ظاهرة « الخجل » ، فمن خلال الشعور بالخجل يتكشف لنـا وجود الآخر بوصفه « ذاتا » تنظر الى فتحيلنى الى « موضوع » • وحيث لا يكون ثمة آخر ينظر الى ، فاننى أصبح « مركزا » للأشـــياء • ولا يكون كل ما عداى الا « موضوعا » لى • وما أن يظهر « الآخر » فى عالمى حتى يضطرب كل شىء ، وأتحول الى « موضوع » بالنسبة له ، يحاول عن طريقى أن يحقق غايته الفردية • ان وجودى يتحول حينئذ الى وجود « أداة » أو « احالة » • ولا محل للحـــديث عن « الحب » و « التعاطف » و « المشاركة الوجدانية » فى هذا الصدد، لأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة « سقوط » ، و « بوسعنا أن نعتبر أنفسنا عبيدا عندما نظهر أمام الآخرين » على حد تعبير سارتر نفسه •

ويمكن القول أن هذه هى الكلمة التى تقولها المسرحية .ان الجحيم الحقيقى هو عالم الآخرين الذى لافكاك منـــه • انه وجود الآخرين فى الوقت الذى يستحيل فيه قيام علاقة مشتركة متساوية بينهم • لأن كل وعى ــ على حد تعبير هيجل ــ يحرص على القضاء على الوعى الآخر • ولقد فشلت العلاقة التى أوشكت أن تقوم بين

جارسان واستيل بسبب وجود «أنيز» بينهما . ومن ثم فحتى لو نشأت علاقة بين شخصين فان وجود الثالث كفيل بالقضاء عليها في مهدها . ان المسرحية بهذا المعنى تصوير دقيق لمشكلة الآخر كما وضحنا . وتعبير صارخ عن الوجود مع الآخرين « الضرورى » و « المستحيل » فى نفس الوقت !

وقدم سارتر بعد ذلك مسرحية موتى بلا قبور Mort Sans Sepulture (١٩٤٦) وتدور أحداثها فى عام ١٩٤٤ أيام المقاومة ضد الاحتلال النازى . وهى مسرحية لايعتبرها النقاد من أعماله الناضجة بل ويعتبرها بعضهم أضعف أعماله جميعا ، فى الوقت الذى ذهبت فيه جريدة التيمس البريطانية الى أنها من أفضل المسرحيات ذات البعد الاجتماعى التى وضعها سارتر .

ونحن نجد أمامنا جماعة من رجال المقاومة الفرنسيين ومعهم فتاة اسمها « لاسى » ، وصبى صغير هو اخوها فرانسوا ، وقد وقعوا جميعا فى قبضة الالمان . ولسوف يعذبون ويستجوبون عن مكان زعيمهم جان . ولكنهم جميعا لا يعلمون مكانه . ولكن الجستابو يقبضون ذات ليلة على رجل يكتشف الرجال أنه هو جان زعيمهم ، ولكنهم قبضوا عليه دون أن يعرفوا هويته . ويغير حضور « جان » من الموقف الذى كان فيه رجال المقاومة . فقبل ذلك لم يكن لديهم شيء يعترفون به أو يكتمونه . أما الآن فان كلامنهم يستطيع اذا ما عذب أن يموت من أجل شيء يكتمه . ويقذف أحدهم « سوربييه » بنفسه من النافذة فى غفلة من الحراس . ويموت . وهو يعتقد أنه حقق بذلك نوعا من البطولة ، لأنه مات دون أن يفضى بشيء . ويعذب واحد آخر هو « هنرى » الذى يحب لوسى » ويعود دون أن يتكلم. وعندما يأتى دور لوسى يشعر « جان » زعيمها وحبيبها بأنهم سوف يهينونها ، ولن يترددوا فى الاعتداء على شرفها ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يبوح بسره ، فلسوف يضر ذلك بأعضاء المقاومة الآخرين الذين لم يقبض عليهم . ويصرخ فرانسوا الصغير بأنه سوف يعترف ، فيقتله « هنرى » على مرأى من أخته . ولا يعترض عليه أحد . ويستدعون « جان » الذى أصبح قاب قوسين أو أدنى من اطلاق سراحه فيخبر الجميع بأنه سوف يضع أوراقه الخاصة فى جيب قتيل يوجد على مقربة من المكان الذى يعذبون فيه . ومن ثم

فان لديهم فرصة الاعتراف أى فرصة النجاة من التعذيب بعد أن يطلق سراحه • ولكن هنرى الذى قتل الصبى يثور على فكرة البقاء حيا بعد ذلك ، ولوسى نفسها التى يحبها لن تنسى له بعد أنه قتل أخاها • وتشاركه لوسى فى الثورة على البقاء حية بعدما لحقها من المهانة وهتك عرضها على أيدى الجلادين النـــازيين • ولكن هذه الخواطر كلها ، وهذه المناقشات الفكرية التى لا آخر لها يضع لها حدا واحد من الضباط النازيين حين يرى أنه من الأفضل استلهام الريبة والحذر فيحكم عليهم جميعا بالموت رميا بالرصاص !

والمسرحية فى هذا الاطار يمكن أن تعتبر دراسة لسيكولوجية المقاومة من جانب وسيكولوجية التعذيب من جانب آخر • وليس فى المسرحية أفكار فلسفية جديدة بارزة ، ولكنها تتضمن مواقف أخلاقية ـ لها أساسها الفلسفى بالطبع ـ حين يواجه كل فرد تجربة التعذيب ، فيدرك أنه حر ومسئول ووحيد فى أى قرار يختاره وهو على حافة الموت • ولعل هذا الموقف يبدو مركزا غاية التركيز ، مثيرا للانفعال الضعيف ، فى الفصل الثالث والأخير من المسرحية حين لا يتبقى من الزمن سوى بضع دقائق يحسم فيها كل فرد من أفراد المقاومة أمره ويختار بين الصمود فى المقاومة أو تسليم الراية •

ولقد هاجم «جبرييل مارسيل» الفيلسوف الوجودى المسيحى والناقد المسرحى هذه المسرحية هجوما شديدا • ولـــكن هجومه انصب على أن سارتر قد وضع مشاهد التعذيب على المسرح ، وهو أمر ينفر منه المفكر المسيحى نفورا شديدا ويعتبره مثيرا للمشـــاعر ومقززا • بينما دافع عنها ـ من هذه الزاوية على الاقل ـ النـــاقد الامريكى اريك بنتلى ، ولم ير فى مشاهد التعذيب فى هذه المسرحية شيئا يزيد على ما تتضمنه بعض الافلام السينمائية !

ولم تكن مسرحية « المومس الفاضلة » أسعد حظا من المسرحية السابقة • بل لعل مسرحية « موتى بلا قبور » أفضل منها بكثير ومن الناحية الدرامية أساسا • و « المومس الفاضـــــلة » تدور حول شخصية « ليزى » التى تشاهد أثناء ركوبها أحد القطارات زنجيـــا يقتل على يد رجل أبيض • ويساومها فى صباح اليوم التالى ابن عم هذا الرجل الابيض كى تقول ان الزنجى حاول اغتصابها وان الرجل الابيض قتله وهو يحاول الدفاع عنها • وترفض ليزى الخضوع لهذا الرجل الابيض ، ولكن البوليس يهددها بالقاء القبض عليها بتهمة

احتراف البغاء ، ان لم تخضع لارادة الرجل الأبيض . ويتحدث اليها « كلارك » والد الرجل الابيض حديثا حماسيا عن حاجة «الامة الامريكية » الى خدماتها « سيكون لدى الامة الامريكية الكثير لتقوله لك . ستقول : لقد بلغت ليزى حيث يجب عليها أن تختـــار بين اثنين من أبنائي يجب أن يختفى أحدهما . فما الذى يمكن عمله فى هذه الحالة . الاحتفاظ بالافضل . اذن لنحاول أن نرى أيهما أفضل .. هل تقبلين ؟ .. ستقول : ليزى ما جدوى هذا الزنجى الذى تحمينه ؟ لقد ولد صدفة ، ولا يعلم الا الله أين ولقد غذيته فما الذى فعله لى مقابل ذلك ؟ لا شىء على الاطلاق . انه يجر أقدامه ويسرق وينهب ويغتنى ويشترى ملابس وردية وخضراء . انه ابنى وأنا أحبه كما أحب بقية أبنائى ، ولكنى أسألك : هل يحيا حياة انسان؟ اننى لن أحس حتى اذا مات » .. « أما الآخر .. (الابيض) فقـد قتل زنجيا وهذا أمر شائن . ولكننى فى حاجة اليه فهو أمريكى مائة فى المائة . ينحدر من عائلة من أعرق عائلاتنا ، وقد درس فى هارفارد ، ويستخدم الفى عامل فى مصنعه ـ الفى عاطل اذا مات. انه قائد . سد منيع ضد الشيوعية ، ونقابات العمال ، واليهود ، فواجبه أن يعيش كما أن واجبك أن تحافظى على حياته . هذا كل شىء . فاختارى الآن » .

ولقد اختارت ليزى بالفعل . وقفت الى جانب الامريكى ضد الزنجى . بل لقد قتل زنجى آخر كان يحتمى بحمامها من مطاردات البوليس له . ومعنى ذلك أنها وقفت الى جانب القيم التقليــدية ، والأساطير الرسمية الشكلية عن المجتمع البورجوازى الذى تعيش فيه . ولعل سارتر كان يسخر حين سماها بالمومس الفــاضلة ، لأن فضيلتها لم تكن سوى رضوخها للقيم الجاهزة ، وقبولهـــا للأخلاقيات القبلية ، وهذه قمة الرذائل فى الاخلاق السارترية .

والى جانب فكرة اضطهاد الزنوج فى أمريكا ، التى كانت بالتأكيد واحدة من الغايات الاساسية لهذه المسرحية ، ثمة فكرة أخرى وردت فى كثير من مؤلفات سارتر الاخرى ، وظهرت فى هذه المسرحية كذلك ، وهى : أن الرعب الحقيقى من الاضهاد لا يقـــوم فى العنف الجسمانى بقدر ما يكمن فى قبول المضطهد للمعايير والمقاييس نفسها ، التى يضطهد باسمها . ولا شك أن هذه الفكرة صحيحة تماما ، ولكن المرء لا يتوقع أن تلقى هذه المعايير والمقاييس

القبول – كما يرى ذلك بحق « فيليب تودى » – اذا ما وضعت فى تلك الصورة الصارخة الطافحة بالغش والتضليل والخداع التى بدت فى كلمات السناتور كلارك • وهو شخصية هزيلة رسمت بطريقة كاريكاتورية تماما ، فى مسرحية قصد بها فى الأصل ان تكون دراما واقعية •

ولقد تعرضت هذه المسرحية القصيرة لهجوم غالبية النقاد فى الولايات المتحدة الامريكية ، ورفضوا عرضها على مسارحهم ، واعتبروها طعنة موجهة الى المجتمع الذى ينتمون اليه ، وجزءا من النشاط المعادى لأمريكا الذى يقوم به سارتر ! بينما لم يجد «اريك بنتلى » فى هذه المسرحية لا طعنا فى المجتمع الامريكى ، ولا مسرحية عظيمة أصلا ! والامر الذى يضعف من قيمتها فى رأيه أن شخصياتها وأوضاعها مبسطة الى حد يجعلنا نشرع فى الضحك حيثما لا يريد المؤلف لنا أن نضحك ! • وربما كان النجاح الذى أحرزته هذه المسرحية فى فرنسا يعود الى الموقف الراسخ المعادى لامريكا ، الذى كان يتبناه الجمهور الفرنسى فى عام ١٩٤٦ ، وهو جمهور صاغ وجدانه وفكرته عن أمريكا ، فى تلك الفترة ، من مؤلفات ارسكين كالدويل ، وريتشارد رايت ، ووليم فوكنر • وما زاد فى قبوله لها واقباله عليها ما قيل من أن سارتر قد بنى عقدة مسرحيته على أساس حادث واقعى جرى فى أمريكا بالفعل ، وتحدث عنه «تيودور بنزن» فى كتابه عن الولايات المتحدة الامريكية •

ومن الخير أن نذكر هنا أن نهاية هذه المسرحية قد تغيرت عندما أخرجت للسينما ، وعندما صدرت لها طبعة شعبية فى موسكو • وجاء فى الحديث الذى أجراه « كينيث تينان » الناقد الانجليزى مع سارتر والذى نشر فى صحيفة « الاوبزرفر » البريطانية (٢٥ يونيو ١٩٦١)أن سارتر قال :«اننى لم أر العرض الذى قدم لهذه المسرحية فى موسكو ، ولكننى أوافق على النهاية المتفائلة التى وضعت للفيلم الذى انتج فى فرنسا . لقد عرفت كثيرين من أبناء الطبقة العاملة الذين أصيبوا بخيبة أمل لان المسرحية انتهت فى أسى ولقد تحققت من أن أولئك الذين يندفعون حتى نهاية الشوط ، ويعلقون الشيء الكثير على الحياة – لانهم يجب أن يفعلوا هكذا – محتاجون حقا الى الأمل » •

وفى عام ١٩٤٨ ، قدم سارتر واحدا من أهم أعماله

المسرحية ، التى أثارت كثيرا من الجدال على المستوى السياسى والمستوى الفنى معــا ، وهى مسرحيــة « الأيدى القذرة » Les Mains Sales وعرضت هذه المسرحية لأول مرة فى ٢ أبريل ١٩٤٨ على خشبة مسرح أنطوان » واستمر عرضها حتى ٢٠ سبتمبر ١٩٤٩ · وبيع من نصـها المطبوع حتى الآن ما يقرب من ٢٠٠ر٠٠٠ نسخة · ولعل السبب فى ذيوع شهرتها هو موضوعها السياسى الواضح الذى يتناول مشكلة من مشكلات الصراع الداخلى فى أحد الأحزاب الشيوعية ، وقد استغلها نقـاد الغرب أحسن استغلال ، واستطاعوا أن يجعلوا منها قذيفـة صامتة فى الحرب الباردة التى يدور رحاها بين الغرب والشرق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . ومن ناحية أخرى ، فقد أثنى عليها النقاد من الناحية الفنية ثناء شديدا وقارنها بعضهم بأعمال سوفوكليس وشكسبير وراسين وموليير ، وتواضع البعض الآخر قليلا فقارنها بأعمـال ابسن وشو وآرثر ميللر !

وأحداث هذه المسرحية تدور فى بلد خيالى فى أوروبا الشرقية فى عام ١٩٤٣ ، ١٩٤٤ · وتستغرق سبعة فصول كاملة · فى الفصل الاول نجد « هوجو » وهو شاب من أصل بورجوازى مثقف، وعضو الحزب الشيوعى مع أولجا صديقته القديمة ورفيقته فى الحزب لقد أطلق سراح هوجو من السجن الذى قضى فيه مدة العقوبة التى حكم عليه بها لقتله هودرر أحد زعماء الحزب السابقين · وأولجا ، استطاعت أن تضمن له ثلاث ساعات يقضيها معها قبل أن يواجه حرس الحزب ، الذى سوف يقرر بناء على أقواله معها موقفا منه · وأولجا تأمل في أن تكشف السبب الحقيقي الذى دفع هوجو لقتل هودرر ، وفيما اذا كان موقفه الحالى من جريمته سوف يمكن الحزب من العفو عنه أو سيدفعه الى ادانته وتصفيته ·

وتخفت الاضواء ، ونرتد الى الماضى ، حيث كان هوجو يعمل فى صحيفة الحزب منذ عامين · حينذاك لم يكن هوجو راضيا عن وضعه · كان يحلم بأن يقوم بعمل سياسى مباشر · ويقبل عليـه لويس أحد أعضاء الحزب لينبئه بأن الفرصة قد سنحت له تماما · ذلك لأن « هودرر » أحد اعضاء اللجنة المركزية يوشك أن يخـون الحزب بالتحالف مع الاحزاب البورجوازية ، ومن ثم يجب التخلص منه فى أسرع وقت · والطريق الى ذلك أن يعمل هوجو سـكرتيرا

لهودرر حتى يتمكن من أن يكون على مقربة منه لارتكابه فعلتـــه ٠ ويوافق هوجو على القيام بهذا العمل ، وترافقه زوجته جيسيكا الى عمله الجديد ٠ وعندما تكتشف وجود المسدس فى أمتعته لا تصدق أن زوجها سوف يقوم بهذا العمل أو يمكن أن يقوم به ٠ وتمضى عشرة أيام لا ينفذ فيها هوجو وعده بقتل هودرر ٠ ويقلق الرجال فى الخارج ويظنون أنه خانهم ٠ وتأتى لحظة المفاوضات بين هودرر وممثلى الاحزاب البورجوازية : الامير بول الذى يمثل الحكومة المؤيدة للحلفاء ، و « كارسكى » زعيم حزب الاحـــرار ٠ والشروط التى يضعها هودرر تقضى بأن يكون للحزب الشيوعى نصف المقاعد فى اللجنة التى ستقود النضال حتى تتحرر البلاد على ايدى الروس وحينئذ يتولى ائتلاف من الاحزاب الثلاثة حكم البلاد ٠ ولقد وافق الامير على الشروط ، ويوشك كارسكى أن يوافق هو أيضا ، حين وضع « هوجو » يده على مسدسه فى جيبه وأعلن أن هودرر خائن ، وأن هذه الخطة لا تمثل الحزب ولا سياسته ٠ وفجأة تدوى قنبلة أثناء الاجتماع ٠ القاها من الخارج الرفاق القلقون الذين ضـاقوا ذرعا بعدم قيام هوجو بفعلته حتى الآن ٠ وينفض الاجتماع بالطبع٠ وتصل أولجا الى غرفة لويس لتخبره أن الرفاق سوف يضعون شخصا آخر مكانه ان لم يقم بالعمل المنوط به خلال أربع وعشرين ساعة٠ وهوجو ضيق الصدر لان رفاقه لايثقون به٠وجيسيكا زوجته تضغط عليه أن يناقش هودرر ويكشف له عن خطأ سياسته ٠ ويدخل معه بالفعل فى مناقشة ينتصر فيها هودرر ويتجلى فيها منطقـــه : ان انتظار وصول الروس مسألة تتعلق بالقضاء والقدر ، وحتى اذا وصلوا ومكنوا الحزب من الوصول الى الحكم وحده ، فسيحكم عليه الناس بأنه وصل الى ذلك بمساعدة جيش أجنبى ٠ ومن ثم فان الطريقة السليمة هى التحالف مع الاحزاب البورجوازية ، ووضـع أيدينا مع الايدى القذرة ، لأن كل الطرق التى تؤدى الى غاياتنـــا مشروعة وسليمة ٠ ان هوجو شيوعى مثالى خائف من تلويث يديه حريص على نقائه وطهره البروليتارى ! ولكن هودرر السياسى العملى يقول له : كم أنت خائف من تلويث يديك ٠ حسنا ، فلتبق نقيا ! كيف يساعدنا هذا أو لماذا جئت الينا ؟ النقاء هو مثـــال للزاهد والناسك ٠ وانتم ايها المثقفون ، أيها الفوضويون البورجوازيون أنتم ترون هذا كاعتذار عن عدم القيام بشىء ٠ لا تفعل شيئا ، ظل كما أنت ، فلتبق يداك فى خاصرتيك ، فلتلبس قفازات الاطفال ٠

أما يداى فهما قذرتان • لقد غمستهما حتى المرفق فى الدم • فماذا اذن ؟ هل تعتقد أنك تستطيع أن تحكم وتظل روحك بيضاء ؟ »

والعلاقة بين جسيكا وهوجو ليست علاقة صميمية • وهى تذهب الى هودرر لتحذره من أن هوجو يعتزم اغتيـــاله • ويتقبل هودرر الامر فى هدوء بل ويرفض أن يجرد الحرس هوجو من سلاحه ويواجهه • هل بوسع هوجو أن يقتل انسانا لمجرد أنه يختلف معه فى الرأى ؟ ويدير ظهره عمدا حتى يضع ارادته فى تجربة حقيقية ويحجم هوجو عن قتله . ويجرده هودرر نفسه من السلاح . ويضعه على منضدة قريبة منه • ويمضى هوجو الى الحديقة ليفكر فى أمره • وعندما يعود الى غرفة هودرر من جديد ، يجد جسيكا هناك ، وهودرر يقبلها • لقد ظلت تغازله حتى يقبلها وهوجو عائد من الحديقة • ويفسر زوجها الامر تفسيرا خاطئا • ان هودرر يمنحه ثقته حتى يهدأ من ثائرته ويتمكن بالتالى من ممارسة العشق مع زوجتـــه • ويطيش صوابه • ويختطف المسدس من على المنضـــدة • ويطلق الرصاص وهو ينظر بثبات فى عينيه !

وها نحن من جديد ، نعود الى أولجا ، بعد أن خفتت الاضواء مرة أخرى ، وخرج هوجو من السجن • هل قتله بسبب الغيرة أم بسبب موقفه السياسى ؟ • « وهل هو فخور بعمله ؟ هل يطلب اعادته • ؟ وهل يقوم به ثانية اذا كان عليه أن يعيده » ؟ يجيب هوجو : « ولكن هل أنا الذى قمت به حقـــا ؟ لست أنا الذى قتلت ، بل المصادفة • لو أنتى فتحت البـــاب قبل ذلك بدقيقتين ، أو بعده بدقيقتين لما فاجأتهما متعانقين ، ولما أطلقت الرصاص » • ولكن هذا السؤال هام للغاية •• ذلك لان الوضــع قد تغير • فعندما ذهب هوجو ليقتل هودرر كانت العلاقات مع الاتحاد الســوفيتى مقطوعة . ولم يكن أحد يعلم ماالخط الحقيقى للحزب وعندما عادت العلاقات الآن ، ظهر أن هودرر كان على حق فى فكرة التحالف مع الاحزاب البورجوازية • . وظهر أن معارضيه كانوا على خطأ • ومن ثم فان اغتياله الذى كان فى عرف الماضى عملا بطوليا ، أصبح اليوم خيانة لقضية البروليتاريا ! لقد كذبوا على الرفاق بشـــأن موت هودرر . وعلى هوجو الآن أن يحدد موقفه . عليه أن يتمسك بجريمته أو يتبرأ منها ويندم عليها ! . . والحراس ينتظرون . رفاق الماضى • • • لويس والآخرون •• وبعد قليل ســوف يواجه هوجو

مصيره اما القتل على أيديهم وأما آن يعود مرة أخرى الى صـــفوف الحزب ! ويضحك هوجو من أعماقه ضحكات مدوية • ويسمع فى الخارج ضجيج محرك • لقد عاد لويس والرفاق • ليصدروا الحــكم الأخير •• ولكن هوجو لا يأبه • يواصل حديثه مع أولجا : « لقد جعلتم من هودرر رجلا عظيما • ولكننى أحببته أكثر بكثير ممـــا يمكنكم أن تحبوه • فاذا تنكرت لعملى ، فسيصبح جثـة مهملة ، نفاية من نفايات الحزب • مقتولا بالمصادفة • مقتولا من أجل امرأة •• ان شخصا كهودرر لايموت بالمصادفة • انه يموت فى سبيل آرائه • فى سبيل سياسته • انه مسئول عن موته • وأنا اذا طالبت بجريمتى أمام الجميع ، واذا رضيت بدفع الثمن الذى ينبغى ، فاذ ذاك سيكون لموته المعنى الذى يجدر به •• أننى لم أقتل هودرر بعد يا أولجا • لم أقتله بعد • اننى الآن سأقتله ، وسأقتل نفسى معه • » •• وعندما يوالى حراس الحزب الطرق من جديد على البــاب يفتحه هوجو بدفعـــة من قدمه ويصرخ فيهم : « لا • لست قابلا للأسترداد بعد ولا صالحا للعمل ! »

ولقد سئل سارتر أن يحدد المعنى الذى قصده من مسرحيته فقال : انه اراد أن يصور مشكلة العلاقة بين الغايات والوسائل فى العمل السياسى ، ولكن دون أن يقرر فى أى جانب يقف • وأضاف انه شخصيا يوافق هودرر على أنه فى العمل السياسى ينبغى أن تكون يدا المرء قذرتين ، ومع ذلك فهو لم يكتب مسرحيته كى يبرهن على هذه القضية • الا أن نقاد الغرب وجدوا فيها موضوعا رائعـــا لمعاداة الشيوعية • وترجمت فى الولايات المتحدة وظلت تمثل لفترة طويلة بعنوان « القفاز الأحمر » • وكانت المسرحيـــة الاولى التى تعرض فى لندن فى حى « الوست اند » حى البورجوازية الكبيرة فى أغسطس ١٩٤٨ •

على أن المسرحية تتضمن جانبا من فلسفة سارتر شأن كل أعماله المسرحية التى لايخلو واحد منها من فكرة من تلك الافكار • والفكرة الواضحة هنا ، والتى وردت فى صياغات نظرية فى كتبه الفلسفية البحتة هى أن جميع الافعال تظل ثابتة وغامضة الى أن تتيح للانسان أن يعطيها معنى يتبناه باختياره • والاعمال التى يرتكبها الانسان لا تزال تتيح له كل الحرية وكل المسئولية فى أن يقرر بشأنها مايراه • وجريمة هوجو، شأنها شأن جريمة «أورست»

من قبل هى من ذلك الطراز من الافعال . ولعل هذا أحد مواطن التشابه بينهما • فكلاهما ارتكب فعله وحمله على عاتقه وحده بعد أن أعطاه مبرره ومعناه • وكلاهما حاول الآخرون أن يحولوا بينه وبين تبني أفعـــاله • فجوبيتر حاول أن يغرى أورست أن ينكر جريمته فيقيمه ملكا على آرجوس ، والحزب ـ ممثلا فى أولجا ـ حاول أن يغرى هوجو أيضا أن ينكر جريمته فيمنحه صك غفرانه ويعيده مرة أخرى الى حظيرته • ولكنهما كليهما رفضا أن يطرحا عن نفسيهما ثقل الفعل ، وعبء الاختيار ، وتبعة المســـــئولية • ومضيا بعد جريمتهما فى طريق متشابه • أورست ترك آرجوس لاهلهـــا • وهوجو خرج ليعانق مصيره بعيدا عن الغش والخداع وسوء الطوية •

ولكن يظل للمسرحية ، رغم ذلك ، مضمونها السياسى الواضح بل والصارخ أيضا • ولقد احتج سارتر فى فينا عام ١٩٥٤ على تفسير المسرحية فى أمريكا بأنها ضد الشيوعية ، وقال ان المسرحية كتبت أســاسا لا للهجوم على الشـــيوعية بل لبيان الصراع بين مجموعتين من رجال المقاومة وأضاف قائلا ان المسرحية تمثل مرحلة فى تطوره السياسى قد تخطاها • فهل يعنى ذلك أنه كان يستهدف بها شيئا آخر حين كتبها فى عام ١٩٤٨ قبل أن يتخلى عن فكرة تكوين حزب مستقل له ، وقبل أن يتصالح مع الشيوعيين ؟ الواقع أن المتأمل فى المضمون الفكرى والسياسى للمسرحية لايسعه الا أن يدرك أنها تتضمن انعاسكا لمواقفه الفكرية والسياســـية آنذاك • وربمـــا كان من الخير ألا نطمس الواقع ونفسر المواقف التاريخية للمفكرين فى ضوء مواقفهم فى الوقت الحاضر فقط • وقد لا يذهب المرء الى القول بأن المسرحية تتضمن عداء للشيوعية أو كما وصفت فى الغرب بأنها « البيان المعادى للشيوعية » ، على الأخص بعد أن كشف النقاب عن وقائع المرحلة الستالينية واخطائها وخطاياها ، مما قد يخفف من حدتها بعض الشيء ، ولكنها تنطوى بلا شك على تحامل واضح • حتى فى اختيار موضوعها ـ يعكس مواقف سارتر فى تلك الفترة ، وتجربته مع الحزب الشـــيوعى الفرنسى ، وآماله التى عقدها على « التجمع الديموقراطى الثورى » الذى كان قد حاول انشاؤه مع روسيه وروزنتال ، وكان يستهدف منه قيام « يسار » آخر مستقل ومتميز عن الحزب الشيوعى ومواز له •• ولعل حرصه بعد ذلك على ألا تفهم كعمل معـــاد للشيوعية

يعكس هو أيضا فشل تجمعه الديموقراطى وانحيازه الواضح الى جانب الشيوعيين ، ويفسر قولته المشهورة : «عندما نتحدث عن اليسار فاننا نعنى فى الاساس الحزب الشيوعى » !

وربما كان خير تعبير عن المغزى السياسى لهذه المسرحية ماقاله فيليب تودى : ان مأساة هودرر قائمة على تجربة سارتر الخاصة . وعلى تجربة أى سياسى شيوعى مستقل ٠ ذلك لان هودرر واحد من ذلك الطراز من الناس الذى اذا ما صادفه الحظ أصبح تيتو أو جومولكا ، واذا ما خانه لقى مصير « ناجى » أو « تروتسكى » !

وفى يونيو عام ١٩٥١ ، قدم سارتر مسرحيته التالية « الشيطان والرحمن » Le Diable er le Bon Dieu على مسرح انطوان واستمر عرضها حتى مارس ١٩٥٢ ٠ وكانت آخر عمل يخرجه «لويس جوفيه» قبل وفاته . وقال سارتر حينئذ أن مسرحيته تتابع واحدا من الموضوعات « التيمات » التى تضمنتها مسرحية الأيدى القذرة : «لقد حاولت أن أصور شخصية غريبة على الجماهير مثل هوجو البورجوازى الصغير ، ومعذبة مثله . ان مسرحيتى تعالج العلاقة بين الانسان والله ، أو ان شئت ، العلاقة بين الانسان والمطلق . »

والمسرحية تجرى أحداثها فى تلك الفترة القلقة التى صاحبت انهيار القرون الوسطى ، وبداية عصر النهضة ٠٠ فى القرن السادس عشر ، عصر ثورات الفلاحين والأصلاحات الدينية ٠٠ و « جويتز » الشخصية التى تعالجها المسرحية ، ابن زنا من أحد النبلاء ، وهو زعيم عصابة فى خدمة أساقفة المانيا الاقطاعية ، وكان فى نفس الوقت على أهبة الاستعداد لخيانتهم فى أية لحظة . وكان يستشعر المهانة من مولده وأصله المشكوك فيه ، فكان لا يأتى الا الشر ، يفعله بفرح وفخر . كان «الشر» يروقه لأن الشر كان يبدو سبب حياته ومبررها الوحيد ٠ ونحن نلتقى به وهو يحاصر مدينة « وورمز » التى ثار سكانها على مطرانها وسجنوه فى قصره ، وسجنوا معه كل الكهنة فى المدينة . ويعطى المطران مفتاح المدينة الى هينريش الكاهن الوحيد المطلق السراح ، ويخبره بأن المفتاح يفتح بابا سريا تحت الارض يفضى الى خارج المدينة ٠ وبوسع الكاهن أن يسمح لجويتز أن يدخل المدينة ويهزم الثائرين وينقذ الكهنة أو أن يترك الكهنة يقتلون فى سجنهم على أيدى الثائرين بزعامة

ناستى • ويذهب هيزيش بالفعل ويعطى مفتاح المدينة لجويتز • ولكن « ناستى » زعيم الثائرين يلتقى بجويتز ويعرض عليـــه التحالف مع الفلاحين ضد الاقطاعيين بيد أن جويتز يرفض فهو لا يتعاطف مع الفقراء ويعلن عن عزمه على الاستيلاء على المدينـــة وتأديب أهلها • انه يتحدى السماء أن ترسل له علامة لتحول بينه وبين قراره • ولكن الكاهن الذى اعطاه المفتاح ، كان مثقل النفس بعار قد ارتكبه • وهو من فرط يأسه لم يكن يرى سوى الشر فى كل مكان من حوله ، وهو لذلك يؤكد لجويتز أن الشر طاغ على كل شيء وأن جويتز لا يزيد على كونه واحدا من ملايين الاشرار فوق الأرض •

جويتز : واذن ، فان الناس جميعا يرتكبون الشر •

هنريش : جميع الناس •

جويتز : ولم يفعل أحد الخير قط ؟

هيزيش : لم يفعله أحد •

جويتز : حسنا ، أما أنا فاراهنك على أن أفعله •

وفى الفصل الثانى ، يوزع جويتز أرضا كان قد ورثها على الفلاحين • ويذهب اليه «ناستى» ويقترح عليه أن يؤجل توزيع الارض ، فسوف يثير هذا العمل حوافز الثورة عند الفلاحين قبل تفتح الظروف لنجاحها • ويرفض جويتز • انه لن يعطى الارض للفلاحين فحسب ، بل سيقيم مجتمعا نموذجيا يسوده الاخاء والعدل والملكية المشتركة • سترفرف السعادة والمحبة والفضيلة على هذه البقعة من الارض • وسيجعل من قريته النموذجية مدينة الشمس•

ولكن جويتز لم ينجح فى اقامة مجتمعه المثـــالى. ومدينته الفاضلة • فان الثورة التى لم تنضج أسبابهـا تنشب ، ويرفض جويتز أن يشترك سكان مدينته مع الفلاحين فى ثورتهم • ولــكن ناستى يطلب من جويتز نفسه أن يقف مع الفـــلاحين وأن يقود ثورتهم • ويصر جويتز على موقفه أنه الآن أصبح رائدا لسـياسة اللاعنف والمحبة ويذهب الى الفلاحين لا ليقودهم بل ليحضهم على عدم الاستمرار فى القتال • ولكن الفلاحين يسخرون منه • وتحمل له الرسل بعد ذلك نبأ تقويض مدينته. ولكنه يحاول التمســك بالنسك والتزهد المحبة والمعاناة ولكنه لايصل الىالراحةوالسكينة

أبدا . فان هيزيش يصل اليه ويواجهه بفشله . لقد هزم جيش الفلاحين . وانهم يبحثون عنه حتى يقتلوه . لقد انتهى موعد الرهان فماذا كانت النتيجة : « أنا وحدى أيها القسيس ، أنت على حق . أنا وحدى . لقد ابتهلت . لقد طلبت علامة . لقد بعثت الرسائل الى السماء فمامن جواب ، ان السماء تجاهلت حتى اسمى . لقد طلبت لحظة اثر لحظة أن أعرف ما أستطيع أن « أكون » عليه في عين الله ، والآن أنا أعرف الجواب : لا شيء ان الله لا يرانى ، الله لا يسمعنى ، الله لا يعرفنى . هل ترى هذا الفراغ الذى فوق رأسك ؟ هذا هو الله . هل ترى هذه الحفرة في الارض ؟ انها الله . الغياب هو الله . الله هو وحدة الانسان . لم يكن هناك أحد . أنا وحدى قررت الشر . وأنا وحدى اخترعت الله » .

ويصل جيش الفلاحين ويؤخذ جويتز أسيرا ، ويقاد الى ناستى ، ويطلب الاذن له بالانضمام الى الجيش ويقول له انه ادرك أن الحب الحقيقى يتألف من كراهية العدو نفسه ، وهو يرغب الآن فى أن يصبح مجرد انسان بين الناس . ويعرض عليه ناستى مرة أخرى أن يتولى قيادة الجيش . فيتردد . ولكن ازاء اصرار ناستى يرتدى جويتز زيه العسكرى . ويبدأ حياته الانسانية بقتل جميع الفارين .. « بداية رائعة . لقد قلت لك يا ناستى اننى سأكون جلادا وقصابا .. لا تخشى شيئا فلن أنكص على أعقابى . سأجعلهم يكرهوننى لأننى لا أجد طريقة أخرى لأحبهم . سألقى اليهم بالأوامر نظرا لأنه لا توجد طريقة أخرى حتى يطيعونى . سأظل وحيدا مع هذه السماء الجوفاء فوق رأسى لأنه ليس ثمة طريقة أخرى كى أكون بين الناس . ليس هناك سوى هذه الحرب لنخوضها، وسأخوضها » .

ولقد تحدث سارتر عن مسرحيته في عام ١٩٠١ فقال أنهـا تجسيد للأخلاقية الوجودية والفكرة الاساسية هنا هى أن «الخير والشر» واقعان عينيان،نسبيان،ومن المستحيل تحديدهمامسقبا فى قانون ، بل ينبغى النظر اليهما دائما في علاقتهما بكل وضع على حدة . فليس ثمة خير مطلق محدد ، وشر مطلق محدد . الخير والشر ليسا افكارا نظرية جامدة ، ولكنهما واقع محسوس ومعاش. ويرى المفكر الفرنسى «ر.م البيريس» فى كتابه «سارتر والوجودية»: « أن سارتر يتهم الدين بانه يطرح هذه الفكرة النظرية المتجمدة عن

«خير» لايتحرك فيبدو مبدأ مخربا بسبب المصائب». ومن ثم فقد اعتبرت هذه المسرحية واحدة من المسرحيات المناهضة للمسيحيين وما تتضمنه من أخلاقيات مطلقة . وهي في الواقع تنطلق من المقدمة التي وضعها نيتشه وأخذها سارتر عنه «أن الله قدمات»، ويترتب على ذلك في نظر الوجودية السارترية لا انتفاء الافكار الناجزة المصنوعة عن الخير ، بل وضرورة أن يصنع البشر قيمهم بأنفسهم كذلك . وهو قد قال من قبل في كتابه « الوجودية فلسفة انسانية » : « اذا نحينا الله الآب فلا بد من وجود أحد يبتكر القيم » .. « واذا تحدثنا عن ابتكار للقيم فهذا يعني انه ليس للحياة معنى قبلي . انها ليست شيئا قبل أن يحياها الانسان » . ولقد وصف وجوديته نفسها في خاتمة كتابه ذاك بأنها « ليست سوى محاولة لاستخلاص النتائج الممكنة من موقف الحادي متماسك . ». ولعله حين وصف هذه المسرحية بأنها تجسيد للأخلاقية الوجودية كان يقصد الى النتائج المترتبة على فكرة غياب الاله من الناحية الاخلاقية والاجتماعية . فمن الناحية الاخلاقية لا بد لنا من أن نقف الى جانب الاخلاق النسبية العينية الذاتية التي هي صفة من صفات أفعالنا الحرة المبتكرة ضد الاخلاق المطلقة المجردة التي هي ثمرة من ثمار الدين أو المذاهب التقليدية الموضوعية . ومن الناحية الاجتماعية سوف نقف الى جانب التمرد الاجتماعي . ذلك لانه اذا لم يكن ثمة سوى هذه الارض ، واذا لم يكن ثمة سوى هذه الحرب، فينبغي أن نخوضها ، ولقد قرر «جويتز» بعدما عاني تجربة الخير المطلق وفشل فيها أن «يخوضها» . والرسالة التي تحملها المسرحية هي أن سياسة هذا العالم الذي نعيش فيه ، ينبغي أن تثور على أخلاق اللاعنف ، التي تنبع من دين التأمل والتزهد والتسامح والمحبة المطلقة . لأن الانسان الذي يريد أن يسيطر على عالمنا ، وهو عالم يخترقه الشر حتى النخاع ، يجب ألا يتردد في تلويث يديه بالجريمة اذا لم يكن هناك مفر من ذلك . و «جويتز» لم يتردد في قبول أية جريمة ، حتى ولو كانت قتل جنوده ، اذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لاقرار النظام ، ولان كل القيم التقليدية ينبغي أن تتراجع أمام احتياجات الكفاح الطبقي . ولعلنا نجد تشابها بين شخصيته ، وشخصية «هودرر» في الايدي القذرة ، من هذه الزاوية على الاقل .

وعلى الرغم من أن سارتر قال عن مسرحيته أنها تتناول

الجماهير وسيكولوجيتها ، فان معظم النقاد لمحوا فيها تمهيدا للتغير الذى طرأ على نشاطه السياسى بعد ذلك . بل وذهب بعضهم - ومنهم موريس كرانستون - الى أن دفاع المسرحية عن القسوة السياسية هو فى صميمه دفاع وتبرير للقسوة السياسية لدى الشيوعيين !.. ورغم تعسف هذه الفكرة التى يضعها كرانستون ، فربما أمكن القول أن انضمام «جويتز» فى النهاية الى جيش الفلاحين اشارة الى نوع القرار الذى اختاره سارتر فى هذه الحقبة من حياته، فلقد أعلن بعد عام واحد من عرض مسرحيته « ان تأييد الحزب الشيوعى هو خير خدمة نقدمها للجماهير » !

ومهما كان الامر ، فان هذه المسرحية الكبيرة ذات الشخصيات العديدة والاحداث الكثيرة المتشابكة ، تتضمن تصويرا فنيا للافكار الاخلاقية التى كان سارتر يزمع أن يضع فيها كتابا مستقلا كما وعد فى نهاية « الوجود والعدم » ، واشارة واضحة الى طريق الخلاص الذى بدأ يضع عليه حينئذ قدميه ، وهو التمرد الاجتماعى المنظم ، حتى ولو ظل الانسان وحيدا مع «هذه السماء الجوفاء فوق رأسه» ، لانه ليس ثمة طريق آخر ليكون بين الناس !

ولعل مسرحية «نيكراسوف» Ne Krassov التى قدمها فى عام ١٩٥٦ هى المسرحية الوحيدة التى عرض فيها سارتر أفكاره السياسية بطريقة مباشرة . وحتى فى أحاديثه لم يتردد فى أن يعلن - كما فعل مع صحيفة اليومانيتيه «انه فى هذه المسرحية ينجز وعده الذى قطعه على نفسه فى فينا بأن يشارك فى النضال من أجل السلام . وفكرته التى عبر عنها قبل صدور هذه المسرحية بعام واحد : أن العداء المنظم للشيوعية من جانب اليمين يشكل واحدا من أهم العقبات التى تواجه تخفيف حدة التوتر الدولى » . وربما كان طابعها السياسى الصارخ هو السبب فى عدم تقبل النقاد لها بصدر رحب . بل ان «جاك جوتييه» الذى يقال ان مقالاته فى صحيفة الفيجارو تحدد خمسة وستين فى المائة من درجة اقبال النظارة على أية مسرحية من المسرحيات أعلن أن هذه المسرحية سببت له الضيق والضجر !

ومن ثم لم يقبل الجمهور الباريسى البورجوازى على مسرحية تهاجم بعنف أساطير طبقته . ولقد قيل أثناء عرض هذه المسرحية أن بعض العصابات اليمينية هاجمت المسرح مما اضطر القائمين عليه الى الاستعانة ببعض رجال الميلشيا اليسارية !

والمسرحية من نوع « الفارس » ، وهي ليست من قوة البناء الفني واحكامه مثل بعض مسرحيـاته الاخرى التى صادفت القبول الفني عند النقاد • كجلسة سرية ، أو «الايدى القذرة» • بل حتى الذين أثنوا على أفكارها السياسية انتقدوا فقدانها للوحدة الدرامية المحكمة ، واشتمالها على عديد من المناظر لا ترتبط الا بشكل واهن مع عقدتها الاساسية مما أضفى عليها طابع التفكك والتخلخل ، والمزاوجة غير الناجحة بين « الفارس » ، و « التهـكم » ، والالتزام السياسى •

ويتلخص موضوع المسرحية في أن «جورج دوفاليرا» المحتال المحترف قد فر من البوليس ، كما فعـل ذلك عشرات المرات من قبل • وهو يقفز أثناء مطاردة البوليس له الى داخل شقة «سيبيلو» المحرر بجريدة «باريس المساء» والمتخصص في الهجوم على الشيوعية والمعسكر الاشتراكى • والغرفة التى قفز اليها دوفاليرا هى غرفة «فيرونيك» ابنة سيبيلو التى تقف على طرفى نقيض مع أبيها فبينما هو قد قضى عشر سنوات يحترف محاربة الشيوعية ، فهى محررة فى صحيفة تقدمية وتعتنق المبادىء الاشتراكية • وتخفيه فيرونيك حتى لا يراه أبوها فيسلمه الى البوليس • ونعرف عنـــدما يدخل سيبيلو الى غرفة ابنته أنه يعانى أزمة شديدة في جريدته ، فقد أوشك رب العمـــل أن يلقى به الى قارعة الطريق لان حملاته ضد الشيوعية قد فترت وصفحته التى يحررها قد هبطت. «الأوغاد. لقد ألقوا بى على قارعة الطريق يابنيتى ! فيرونيك أنت شاهدة على اننى آكل الاشتراكية منذ عشر سنوات • انه غذاء عسير الهضم ، هل أبديت اشـــمئزازى قط من العمـــل ؟ من الذى لفق قضية ديكسمودا ؟ من الذى ابتكر المؤامرة على الوطن ؟ أنا ! لقد دافعت عن أوروبا طيلة عشر ســنوات من برلين الى سايجون •• تصورى يابنيتى مبلغ الجحود البشرى . لقد طردنى رب العمل لدى أول ضعف فى معدتى !

وبعد أن تخرج فيرونيك ، وتترك أباها يقدح زناد فكره المحموم فى ابتكار الموضوعات المثيرة ، يظهر دوفاليرا من مخبئه • ويتفق مع سيبيلو على أن يقدم له فكرة رائعة • سيقوم بدور « نيكراسوف » وزير الداخلية السوفيتى الذى فر من جحيم الشيوعية وآثر الحرية فى العالم الحر • وسيقدمه سيبيلو الى رئيس التحرير كمفاجأة

مذهلة تدوى لها جنبات العـــالم • وسيكتب المقـــالات • ويدلى بالتصريحات • ويكشف عن الخطط السرية التى يعدها السوفيت لغزو فرنسا وقتل العشرات من قادتها • وهو لن يطلب فى نظير ذلك كله سوى أجر بســـيط عبارة عن « مصروف جيب » وشقة متواضعة فى فندق جورج الخامس ! وبالفعل تجتـــاح الصـــحف اليمينية موجات الترحيب العاصف بالوزير السوفيتى الحر • ويبدأ نيكراسوف فى نشر سلسلة مقالاته والكشف عن القوائم التى أعدها السوفيت لعمليات القتل والاعدام للزعماء وقادة الرأى الفرنسيين• وتحاول الدولة والصحف اليمينية استغلال قضية نيكراسوف لتأييد السيدة « بونومى » المرشحة اليمينية فى الانتـــخابات ضد أحــد المرشحين اليساريين • انهم يطلبون من نيكراسوف أن يدلى بتصريح يقول فيه ان اثنين من الصحفيين اليساريين ـ وهما اللذان يؤيدان المرشـــح المنـــافس للسيدة بونومى ـ كانا يتقاضيان منه كوزير لداخلية الاتحاد السوفيتى مرتبات ثابتة بوصفهما عملاء له • ولكن نيكراسوف يرفض • ويهدده رجال البوليس السرى بانهم يعرفون هويته الحقيقية وانهم سوف يسلمونه الى البوليس القضائى لاتخاذ ما يراه بشأنه ! ولكن نيكراسوف يصر على رفضه ويغافل الحراس ويفر مرة أخرى .. يعود الى غرفة فيرونيك ويخبرها بأن البوليس يوشك أن يقبض على زميليها الصحفيين اليساريين ويطلب منها أن تحذرهما ، وهو نفسه أصبح الآن مطاردا كمـا كان فى البداية •

وداعا لنيكراسوف اذن ! « لقد خبا كوكبى يافيرونيك وخمدت عبقريتى •• لقد انتهيت » سوف يقبض على واحد الليلة •• ولكن من ؟ من هو ؟ من هو الذى سيعتقل .. ؟ ان جوبلين «مفتش البوليس القضائى» يركض خلف دوفاليرا ؛ وهيئة الدفاع عن الوطن تجرى خلف نيكراسوف ! ولسوف أصبح كما يريد أول من يضع يده على ! »

هذه هى الخطوط العامة للمسرحية فى ايجاز شديد • وواضح أن الفكرة السياسية التى أراد سارتر أن يدافـــع عنهـــا موضوعة بشكل مباشر الى حد بعيد : الخطر الشيوعى خرافة اخترعها اليمين حتى يستمر فى ممارسة استغلاله لجمـــاهير العمـــال • واليمين البورجوازى لا يتردد فى اســـتخدام أية وسيلة حتى ولـــو كانت ادعاءات محتال محترف فى صراعه ضد اليسار • والصحافة اليمينية صحافة وضيعة لا تنشر الا الأكاذيب بهدف اثارة القــارىء وطمس

وعيه واسقاطه في قبضتها • والمهاجرون الذين يفرون من الاتحــاد السوفيتي دجالون معادون للاشـــتراكية وليسوا أحرارا حقيقيين يبحثون عن عالم حر حقيقي !

ولكن المسرحية رغم ذلك لا تخلو من أفكار سارتر حول الحرية والمسئولية والخلق الذاتي المبتكر للقيم • فعندما تلتقى «فيرونيك» ابنة سيبيلو التي وصفها أحد النقاد بأنها «جان دارك» السياسية التقدمية ، بنكراسوف في شقته الفاخرة بفندق جورج الخامس ، وهي تعرف حقيقته التي يخفيها يقول لها :

نيكراسوف: اليسار • اليمين • الوسط • كلـكم في قبضتي • واني أبادلك اعترافا باعتراف • ان نيـكراسوف هو أنا ! أتذكرين المتشرد المســكين الذي استقبلته في غرفتك ؟ أية طريق سلكتها منذ ذلك الحين ؟ أية قفزة تبعث على الدوار ؟•• ولكن لماذا جئت الى هنا ؟

فيرونيك : كي أقول لك انك قذر !

نيكراسوف: دعك من الكلمات الكبيرة •• عنـــدما عرفتني كنت محتالا عبقريا وحيدا •• ايه حسنا اني مازلت كذلك! بالامس كنت أبيع سندات وعقـارات وهمية ، واليوم أبيع معلومات زائفة عن روسيا • أية جريمة كبيرة في أن أخدعهم ؟ اني أبيعهم توابلي •

فيرونيك : انهم يشترونها منك ليبيعوها للفقراء•• انهم يدفعون لك كي تحمل الفقراء على اليأس • يجب أن تختار على كل حال فأنت مخدوع أو مجرم •

نيكراسوف: أنا أحمل الفقراء على اليأس ؟ وماذا بعد ؟ كل يعمل لحساب نفسه• ليس عليهم الا أن يدافعوا عن أنفسهم!

فيرونيك : أنت ترى ياجورج أنك بدأت تصبح شريرا •

نيكراسوف: هذا لا يهمني • اني آخذ الخير والشر على عاتقي • فأنا مسئول عن كل شيء •

وربما أمكن تفســير موقفه الاخـير برفض ادانة الصحفيين اليساريين من هذه الزاوية • ففي تلك اللحظة أدرك نيكراسوف انه

أصبح أداة فى أيدى البوليس السرى وهيئة الدفاع عن الوطن . لم يعد هو الذى يصنع مصيره ويختار أفعاله . ثمة آخرون يصنعونها له ويعلقونها فوق رأسه . وكان عليه ـ مرة أخرى أن يختار ـ اما أن يستمر أو يعود من حيث أتى . اما أن يظل عبقريا وحيدا أو أن يتحول الى وزير زائف هارب من الاتحاد السوفيتى ! ومع ذلك ، فهو «سيكون» واحدا من الاثنين لا محالة ، لان الانسان فى النهاية هو «مايفعل» ، وليس مايقوله أو مايتظاهر به !

ونصل فى هذا العرض لمسرح سارتر الى آخر أعماله التى يعتبرها جانب كبير من النقاد أعظم أعماله جميعا وهى « سجناء الطونا » Les Séquestrés D'Altone قدمها مسرح «الرينيسانس» فى ٢٣ سبتمبر ١٩٥٩ .

تدور أحداث المسرحية فى « ألتونا » وهى احدى ضواحى مدينة هامبورج بألمانيا ، فى قصر آل « فون جيرلاش » ملك صناعة السفن فى ألمانيا وعميد الاسرة . ونلتقى بابنه الاصغر « فرنر » وزوجته «جوهانا» ، وأخته «لينى» . ان الاسرة سوف تجتمع كى تستمع الى نبأ خطير سوف يدلى به الاب . وهو يدخل الحجرة فى سرعة ، وبلا مقدمات أو تحيات يدخل الى موضوعه . انه مصاب بسرطان الحلق ، وقد حدد له الاطباء أنه لن يعيش أكثر من ستة أشهر . وما يريده الآن هو أن يقسم ابنه « فرنر » على ألا يغادر البيت ، لأنه سوف يوليه شئونه وشئون المؤسسة . أن هناك مئة ألف عامل يعملون فى مؤسسته . وسوف يصبح واحدا من ملوك هذا العالم لأنه وارثه الوحيد من الرجال . ولكن زوجة « فيرنر » ترفض . و «فيرنر» نفسه يرفض ، لأنه لا هو ولا زوجته يطيقان البقاء فى هذا المنزل ، وفى هذه المدينة الصغيرة . ونكتشف أن ثمة سببا آخر للرفض هو أن للأب جيرلاش ابنا آخر هو «فرانتز» الذى يقال انه مات ، ولكنه لم يزل حيا وان كان يقبع فى غرفته حبيسا لايرى أحدا سوى أخته لينى منذ سنوات . وتصر جوهانا على معرفة السبب الذى من أجله اختار فرانتز هذا المصير . ونعرف انه فى عام ١٩٤٦ قتل جنديا أمريكيا حاول اغتصاب لينى أخته . واستطاع الاب أن يحصل له على تصريح بالسفر الى الارجنتين . ولم يسافر فرانتز . بل سافر واحد من موظفى أبيه واستخرج من هناك شهادة وفاة لفرانتز . ولكن هناك قصة أخرى .. ففى أثناء الحرب أخفى

فرانتز فى بيته. كاهنا بولانديا هرب من معسكر الابادة الذى أقامه النازى على قطعة أرض قريبة يملكها والده • وعندما رأى الاب هذا الكاهن فى البيت أبلغ عنه جوبلز ، وأعيد الكاهن على الفور الى المعسكر وأعدم على مرأى من فرانتز . وحكم على فرانتز نفسه بالتجنيد الاجبارى فى سن الثامنة عشرة • ورحل بالفعل الى الجبهة الروسية •• ومن هناك عاد فى عام ٤٦ بعد أن دمرت فرقته • عاد على قدميه مخترقا بولندة وألمانيا المحتلة •• وسجن نفسه فى البيت بعد عودته مباشرة •• ثم فى غرفته بعد ذلك بعام واحد •

وتتأثر جوهانا عند سماع هذه القصة ، وتوافق على زيارة فرانتز فى غرفته لتقنعه بالخروج من غرفته ، على الاقل حتى تضمن عدم بقاء زوجها فى المنزل والمدينة • وعندما تدخل جوهانا إلى الغرفة تجد فرانتز لا زال مرتديا زيه العسكرى ، وقد وقف أمام محكمة من المحار ، ليحاكم عصره محاكمة خيالية • ويرفض فرانتز لقاء أبيه • وتنبهر جوهانا بالعالم السحرى الذى أحاط به فرانتز نفسه • وتتعاطف معه • وتوشك أن تحبه • ولكن «لينى» تدخل فى هذه اللحظة • انها تحب أخاها حبا شاذا • وهو يمارس معها عشقا محرما • وهى لا تطيق أن يكون أخوها ملكا لأحد غيرها • وسرعان ما تخبر جوهانا بالحقيقة . فلقد مارس فرانتز التعذيب هناك • فى الجبهة • انه هو نفسه مجرم حرب لا يختلف عمن يحاكمون فى نورمبرج • وتبتعد جوهانا على الفور عن فرانتز وقد داخلها الرعب • ولكن لينى تستطيع اقناع أخيها بأن يلتقى بأبيه عندما تريه صحيفة تصف ألمانيا الغربية بأنها أعجوبة اقتصادية • ويتحطم الوهم الذى أحاط به نفسه من أن ألمانيا فى حالة انهيار كامل ، وهو الوهم الذى كان يتمسك به حتى يبرر لنفسه الجرائم التى ارتكبها فى الجبهة • ومن ثم يوافق فى النهاية على لقاء أبيه •

وعندما يواجه أباه يعترف له بأنه أصبح قصابا لان أباه أسلم الراهب الذى احتمى به ، وقتل أمام عينيه وهو لا يستطيع أن يفعل شيئا • ولكنه يفاجىء بأن الأب يعرف هذا كله منذ أكثر من ثلاث سنوات • ويسقط هذا العذر أو هذا المبرر أيضا الذى كان يتمسك به • وعندما يتأكد من أن ألمانيا قد صارت قوة اقتصادية ضخمة فى العالم ، وأنها لم تعد منهارة كما كان يظن أو كما كان يحاول أن يقنع نفسه يسقط القناع الأخير الذى حاول أن يخفى وراءه وجه مجرم الحرب معذب السجناء فى الجبهة الروسية • وجهه • سقطت

كل الأكاذيب اذن ٠ واختفت كل الحجج والاعذار ٠ وضاعت كل المبررات التي احتمى وراءها من نفسه ٠ ومن ثم فهو لا يستطيع أن يتحمل ثقل الافعال التي ارتكبها ٠ ويقرر أن يموت ٠ فلن يبرأ ضميره من أوزاره ٠ ويتفق مع أبيه على أن يركبا سيارة يعبران بها جسر الشيطان ، ليغرقا ، وليتركا العالم يسقط من وعيهما تماما ٠٠ وبعد رحيلهما ٠٠ تصعد «ليني» لتحل مكانه في غرفته المظلمة ٠٠ بينما يتحرر فيرنر وجوهانا تماما ٠٠

وتعد هذه المسرحية أغنى وأصعب مسرحيات سارتر كلهـا وأشدها تعقدا وكثافة ٠ وهي تتضمن في رأى ــ فيليب تودى ــ ميزتين هامتين للغـــاية وأصيلتين كذلك : فهى على الصعيد الادبى الخالص «تمثل المحاولة الاولى الجادة لتوصيل الافكار والآراء التى يؤمن بها سارتر عن الانسان والتى عبر عنها فى كتابه «جان جينيه: كوميديا وشبـــهيدا » في عمل فنى ٠ وهى من الناحية السياسية تمثل أكثر أعماله طموحا ــ على الاخص في وقت كتابتها ــ لاستخدام المسرح في الكشف عن قضـايا يسارية مقنعة ٠ فما هى الافكار التى جاءت في «جان جينيه» وتجسدت فى هذه المسرحية ؟ أولا : ان أنواع «سوء الطوية» والخيانة التى تبدت على الاخص فى « جان جينيه» و «فرانتزفون جيرلاخ» يمكن أن تفضى الى عرض واع لموقف الانسان اليائس ، وثانيا أن خصوصية قرننا تكمن فى اننا نعرف اننا سوف نكون موضع حكم الاجيال القادمة ٠ وثالثا أن الحياة نفسها تصور باستمرار صدق القضية المتناقضة التى تقول : ان الخاسر يكسب كل شيء ! وعندما كان فرانتز يحـــاول أن يشرح حقيقة العصر أمام المحكمة الخيالية التى أقامها من المحار فى غرفته المنعزلة ، كان يشبه جان جينيه وهو يكتب كتبه٠ انه يخلق «روائح زائفة» ، ستجعل جماهير الطبقـــات الوسطى التى جاءت للمسرح لمجرد التسلية وقتل الوقت وقد وضعت على وجهها أقنعة الامانة ، تستشعر فجـأة ذنوبهـــا ، وتعى أخطاءها ، وتدرك حقيقة وجهها المزدوج وسوء طويتها ٠ وبمعنى آخر ، نحن جميعا على حد تعبير سارتر نفسه ، نشبه فرانتز فى اننا نحاول اختراع الاعذار وخلق العوالم الوهمية الزائفة حتى نعطى التبرير لأفعالنا ٠ ولكن يأتى يوم نواجه فيه بحقيقة أخطائنا وعبثية أفعالنا ٠ وفى نفس الوقت فان المسرحية ــ كمـــا أشار سارتر أيضـا فى حديثه الى صحيفة « الاكسبريس » تتخذ نقطة انطلاقها من المستقبل الذى هو صادق

وزائف معا . ذلك لان جنون الشخص الذى أغلق على نفسه الباب وانعزل كليـة يتألف من محـاولته تجنب الشعور بأنه مذنب ، بتنصيب نفسه « شاهدا » أمام محكمة عليا تقاضى عصرنا الغارب. وهو بالطبع لا ينطق الا لغوا ولا يقول حقا ما هى حقيقة العصر . وأنا أود أن يستشعر المشاهد للمسرحية أنه هو نفسه يقف أمام هذه المحكمة العليا ، أو بشكل أبسط ، انه هو نفسه سوف يحاكم بواسطة العصور التالية التى سوف تلى عصرنا . »

أما فكرة « الخـاسر يكسب كل شىء » فهى من أهم الافكار التى اشتملت عليها المسرحية ، ففضلا عن أنها تمثل جوهر الرسالة السياسية للمسرحية فهى تشكل المأساة الشـخصية المتضمنة فى مصير كل الشخصيات . ان هذه الفكرة الخاطئة تماما من الناحية المنطقية الشكلية ، تفسر لماذا اختـار سارتر أن يجعـل أحداث مسرحيته ، وموضوعها المباشر هو « التعذيب في الجزائر » ، تجرى فوق أرض ألمانيا الغربية فى عام ١٩٥٩ . فهذه البلاد التى خسرت الحرب استطاعت أن تصبح أقـوى دولة فى أوروبا من النـاحية الاقتصادية ! وبمعالجته موضوع التعذيب على مسافة من مشكلات فرنسا الظاهرة فى ذلك الوقت ، استطاع أن يعطى نوعا من الصدق الكلى لقضيته . فمهما كان المبرر الظاهر لاعمال التعذيب فهو لايمكن أن يكون فى الحقيقة الا جريمة فردية ضد القانون العام . «ولسوف يجد الضباط الفرنسيون ــ الذين يضحون بشرفهم العسكرى من أجل النصر بتنظيم عمليات التعذيب فى الجزائر ــ أنفسـهم فى موقف مأساوى وعابث تماما كمـا حدث لفرانتز فون جيرلاخ » . أليست قضية « الخاسر يكسب كل شىء » صادقة هنا ؟ وأليس من الافضل أن تتخلى فرنسـا عن الجزائر ــ أو أن تخسر الجزائر ــ وتربح أوضاعا جديدة بعد ذلك .. كما حدث لألمانيا التى خسرت الحرب ؟ .

ومن الجانب المقابل يمكن القول مع فيليب تودى أن «المنتصر يخسر كل شىء كذلك » ! . وأحداث المسرحية تبين ذلك بشـكل واضح . « فلقد نجح «الاب» فى أن يرى فرانتز ، ولكن ليكتشف أنه لا تواصل بينهما الا فى الموت . و « جوهانا » نجحت فى أن تخرج فرانتز من عزلته ، ومن ثم حررت فرنر ، ولكنها فى محاولتها ذلك وقعت فى حبه ، وكان حبها مستحيلا . و «لينى» نجحت فى

منع فرانتز من أن يرتبط بجوهانا ، ولكنها فقدته بفعلتها الى الابد. واذا كانت الحقيقة أن كل الشخصيات في المسرحية واقعة في فخ لا مهرب منه ، فليس هذا نتيجة لنظرية سارتر المتشائمة بشكل عام حول العلاقات الانسانية فحسب ، بل هي ترتبط بموضوع سياسى أكثر شمولا في المسرحية ، وهو طبيعة الرأسمالية الحديثة وسقوطها • فحتى قيمة الوجود الشرعى الحقيقى تختفى في هذه المسرحية ، فعندما يضع فرانتز نهاية لأكاذيبه ، وخداعه لذاته ، لا يبقى شيء له سوى أن ينتمى • وموته نفسه لا يشبه تلك المحاولة الرومانتيكية عديمة الجدوى التى قام بها «هوجو» فى نهاية الايدى القذرة لينقذ نقاوة نفسه • «ان واحدا وواحدا يساوى واحدا» هكذا يقول فرانتز • فمهما كان الاهاب الذى يتخذه ، اهاب الشهيد أو الجلاد أو الشاهد ، فالانسان يبقى دائما وحيدا ، دائما مسئولا عما يفعل • ومحكوما عليه فى نفس الوقت بطبيعته ذاتها ، وبالموقف الذى يجد نفسه فيه لا يفعل شيئا سوى الشر » •

وهذه الفكرة الاخيرة تقودنا الى التأمل فى مغزى السجن ودلالته بالنسبة لسجناء الطونا • ولعل دراسة «أورست بوشيانى» هى خير دراسة لهذه الفكرة فى الفصل الذى عقده عن هذه المسرحية فى الكتاب الذى أشرفت على اصداره «اديث كرن» ان لدينا خمسة سجناء فى المسرحية الاب وفرانتز ولينى وجوهانا وفرنر • ورغم أن التونا تضمهم جميعا فان كلا منهم له سجنه الخاص • الاب الذى يجسد فيه سارتر « البورجوازية » سجين أفكاره الخاصة النابعة من وضعيته الطبقية « القوة من أجل القوة » ، « الغاية تبرر الوسيلة » الانسانية أمتان ، أمة الاقوياء وأمة الضعفاء • والاقوياء ولدوا ليحكموا الضعفاء والضعفاء ولدوا ليخدموا الاقوياء • ولقد تصور نفسه مناهضا للنازية لأنه يكره هتلر رغم أنه لم يقابلها الا بعدم الاكتراث ولكنه على حد تعبير «أورست بوشيانى» «لم يستطع أن يفهم أن كراهيته لهتلر هى مجرد مظهر لعدم احترامه التام للناس جميعا » • واذا كان يخدم هتلر فلأن النازية تخدمه • هى التى تفتح أمامه آفاق السوق العالمى !

أما « فرانتز » فهو السجين الواقعى طوال ثلاث عشرة سنة • ولكنه سجين أيضا من الناحية العقلية والروحية • ان فرانتز نشأ فى ظل الامبراطورية الصناعية الكبرى لأبيه • وتولدت فى نفسه

مشاعر القوة والعظمة والتملك بوصفه الوريث الاول لهذا كله • ولكنه فى نفس الوقت يؤمن بمجموعة معقده من المفاهيم والاخلاقيات والأساطير النابعة من عالمه القوى ؛ وهو فى وقوفه كشاهد أمام محكمة القواقع والمحار الخيالية التى أقامها فى غرفته المنعزلة انما يقدم شهادة براءته • كأنه يريد أن يقول للاجيال القادمة فى القرن الثلاثين انه هو ليس مسئولا •• وربما ألمانيا النازية ليست مسئولة كذلك •• واذا كان ثمة خطأ فانما هو خطأ التاريخ ! وعندما تدخل « جوهانا » وهى صوت الواقع الحقيقى الى عالمه فانه ينهار من أساسه • فجوهانا تجعله يرتد الى عالم الواقع • عالم الزمن • الذى نسيه أو حاول أن ينساه ؛ وعندما يحس بها يشتهيها وينسى قواقعه ومحاره ، ويبحث عن التبرير الذى يعيده الى الحياة الواقعية من جديد وشرطه الوحيد أن تؤمن به جوهانا • أن تحبه • أن تدعه يمتلكها • ولكن «جوهانا» هى الاخرى سجينة • سجينة البيت • لقد كانت فيما مضى قبل زواجها ممثلة سينمائية ، بدأت تستمتع بشىء من الشهرة الى أن نبذها الجمهور، فتزوجت من فرنر كتعويض عن شىء خسرته • وهى مثل فرانتز تهوى العالم المجرد ، وتفهم مغزى أن يكرس الانسان نفسه للعظمة •• ومن ثم فهى تتقدم الى عالمه • ولكن هناك انفصالا بينهما ، فهى قد تخلت عن عالمها السابق ، عالم الشهرة والعظمة والتجريد المطلق من أجل عالم أكثر انسانية تلتقى فيه بفرنر وتحبه ، ومع ذلك فان علاقتها بفرانتز تسبب لها ارتدادا الى عالمها الاول • فهى منقسمة على ذاتها ، جانب منها عند فرنر ، وجانب آخر عند فرانتز حيث الخيال والهروب والسجن • ولكن السجن مستحيل اذا أردنا أن نشارك فى علاقة انسانية • ومن ثم كان مصير علاقتهما الاحباط والفشل •

و « لينى » هى الاخرى سجينة • سجينة حبها الشاذ لأخيها، ولقد ظلت طوال سجن فرانتز فى غرفته الرسول الوحيد بينه وبين العالم • ولحرصها البالغ على حبها الفاسق رفضت دائما أن تبلغ فرانتز رسائل أبيه المتوالية بأن يسمح له بلقائه • وهى لم تدرك أن حبها الفاسق لأخيها يقتضى «سجنه» ويقتضى أيضا دماره النهائى • والمجتمع الذى ولدت فيه يتطلب منها أن تحب وتمارس حياتها ، ولكن هذا المجتمع لم يتح لها الانطلاق خارج حدود بيتها• ولقد وضعت نفسها فى هذا العالم ـ عالم فون جرلاخ ـ محل والدها • وأرادت أن تخلق السعادة لأخيها بالشروط التى لا يوافق

عليها • ولم تعرف في النهاية أنها ضحية وسجينة • وعندما تدخل الى غرفة فرانتز فى خاتمة المسرحية لتسجن نفسها لا تعرف تماما مغزى سجنها • كل ما تقوله «ان ثمة حاجة الى سجين آخر••» •

و «فرنر» الاخ الأصغر نشأ ضعيفا لان الاسرة أنشأت فرانتز بوصفه الاكبر على أنه الاقوى • ومن ثم بدأ سجنه وهو طفل صغير يستشعر الغيرة من أخيه الاكبر والاقوى ، وكلما قارن نفسه به ازداد احساسه بالعزلة والدونية • ومن هنا كان رفضه أن يبقى فى قصر التونا • ان القصر يضيق عليه الخناق • القصر يستحيل الى سجن • ولكن عندما يفر منه يتحرر • ومصيره النهائى غير محدد فى المسرحية شأنه شأن جوهانا ••

ومهما يكن من شيء ، فلسوف تظل هذه المسرحية مصدرا دائما للنقاش والجدال بين النقاد • ومنبعا خصبا للاجتهادات المتعددة فى تفسيرها • ولكن ستبقى لها ــ فوق ذلك ــ فضيلتها الكبرى ، كعمل من أهم أعمال الفن ، استطاع أن يؤكد بالدليل امكانية الربط المحكم بين الخاص والعام ، بين الذاتى والموضوعى ، بين الفن والسياسة •• وأن يقدم الشهادة على أن الفنان العظيم ، الذى يلتزم بقضايا العصر ، يستطيع من خلال التجربة الجزئية أن يمتلك الحقيقة الكلية ، وأن يجد حريته الحقيقية •• فى حريات الآخرين •

أمير اسكندر

تذييلات

أعدها

مجاهد عبد المنعم مجاهد

(أ) مصطلحات عامة في الكتاب وفي فلسفة سارتر

(ب) بعض مصطلحات سـارتر في (الكينونة والعدم) مع شرح لها .

(أ) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا .

(ب) بعض الاعمال التى ظهرت لها ترجمات عربية .

(أ) المراجع الاجنبية .

(ب) المراجع العربية والمترجمة .

المصطلحات

(أ) مصطلحات عامة في الكتاب وفي فلسفة سارتر .

(ب) بعض مصطلحات سارتر في (الكينونة والعدم) مع شرح لها .

تنويه

لما كان المشتركون قد اختلفوا في ترجمة بعض المصطلحات فقد رؤى رصد جميع الترجمات المختلفة الواردة وذلك لاجراء نوع من الحوار فيما بعد تتم على اساسه توحيد المصطلحات وخاصة السارترية ..

وقد تم رصد المصطلحات الفرنسية وبجوارها الترجمة الانجليزية حتى تعم الفائدة .. كما رؤى ادراج شرح لبعض المصطلحات الخاصة بسارتر ..

(٢) مصطلحات عامة فى الكتاب وفى فلسفة سارتر)

Absurde (absurd)	عبث
Absurdité (absurdity)	عبثية
Action (action)	الفعل
Aliénation (alienation)	الاغتراب ــ الاستلاب
Aliéné	المغترب ــ المستلب
Ambiguité (ambiguity)	الالتباس ــ ازدواج الدلالة
Anatma	عدم جوهرية النفس
Angoise (anguish) (Dread)	القلق
Anthropologie	علم الانسان
Antithèse (antithesis)	النقيض
Apparition (appearance)	الظهور
Asexué	عديم الجنس
Authenticité (autenticity)	الوجود الشرعى الحقيقى
Authentique (autentic)	الشرعى الحقيقى
Autre (other)	الآخر
Axiologie (axiology)	مبحث القيم
Besoin (need)	الحاجة
Cartésianisme (cartesianism)	الديكارتية
Catégorie (category)	مقولة
Causalité (causality)	العلية ــ السببية
Cause (cause)	علة ــ سبب
Cogito	الكوجتو (أنا أفكر)
Cogito pre-reflexif (pre-reflexive cogito	الكوجيتو السابق على التأمل
Communisme (Communism)	الشيوعية
Comprehension (comprehension)	الادراك الحدسى
Concept (concept)	المفهوم ــ المعنى العام
Concrète (concrete)	المحسوس ــ المتعين
Conditionné (conditioned)	مشروط

Conflict (conflict)	الصراع
Connaissance (cognition)	المعرفة
Conscience (consciousness)	الوعى ـ الشعور
Constituante	بناء فطرى
Contingence (contingency)	العرضية
Corps (body)	الجسد
Credo quia Absurdum	أؤمن بما هو لا معقول
Dasein	الحقيقة الانسانية ـ الآنية ـ الوجود الطبيعى
De Trop	زائد عن الوجود
Délaissement (abandoned)	الهجر
De raison	تجاهل العقل
Désir (Desire)	الرغبة
Distraction (distruction)	التحطيم
Déterminisme (déterminism)	الجبرية
Devenir (becoming)	الصيرورة
Dialectique (dialectics)	الجدل
Dogmatique (dogmatic)	قطعى ـ جزمى
Donné (given)	معطى
Dualisme (dualism)	ثنائية
Durée (duration)	ديمومة
Emotion (emotion)	انفعال
Empiricisme (empiricism)	التجريبية
Engagé (committed)	منغرس ـ منخرط ـ ملتزم
Engagement (committement)	التزام
Entendement (understanding)	ملكة الفهم
Epiphénomenalisme (epiphenomenalism)	الفلسفة الظاهرية المفارقة
Epistemologie (epistemology)	نظرية المعرفة
Epoché (reduction)	التوقف عن الحكم
Equivoque (equivocal)	تساوى المعانى ـ متكافىء المعانى
Esprit de sérieux (spirit of seriousness)	روح الجد

Essence (essence) ماهية
Etre (being) الكينونة ـ الوجود
Etre-en-soi (being-in-itself) الكينونة فى ذاتها ـ الوجود فى ذاته
Etre-pour-autrui (being-for-others)
الكينونة للآخرين ـ الوجود للآخرين
Etre-pour-soi (being-for-itself)
الكينونة لذاتها ـ الكينونة فى ذاتها

Ex خروج
Excitation (excitement) اثارة
Existentialisme (existentialism) الوجودية
Exisenz الوجود الذاتى
Exister يتوجد ـ فعل الوجود

Facticité (facticity) الوقائعية
Fatalisme (fatalism) القدرية
Fétichisme (fetichism) الفتيشية
Finitude التناهى
Fonder (to ground) يؤسس

Hasard (chance) الصدفة
Homo-Creator الانسان الخالق
Homogène (homogenous) متجانس
Humanisme (humanism) النزعة الانسانية

Idéalisme (idealism) المثالية ـ التصورية
Idéalisme Volontariste مثالية الارادة
Identité (identity) ذاتية ـ هوية
Idéoalogie (ideology) أيديولوجيا ـ فكارية
Il y a مظروف ـ هناك
Illumination de l'existence اشراق الوجود
Impossibilité de toute possibilité استحالة كل امكانية
In-der-welt-sein الوجود فى العالم
Incarnation التجسد
Inhibition الكف

Insight	النظرة الخاطفة ـ البصيرة
Intellection	التصور العقلى
Intellectualisme	المذهب العقل التحليلى ـ المثالية العقلية
Intellectualisme Irrationalisme	مثالية عقلية لا عقلية
Intentionalité (intentionality)	القصدية
Intentionnelle (intentional)	قصدى
Intuition (intuition)	العيان ـ البصيرة ـ الحدس
Irrationnel (irrational)	اللاعقلانى
Irrationalisme (irrationalism)	اللاعقلانية
Liberté (freedom)	الحرية
Liberté d'indifférence (freedom of indifference)	حرية عدم الاكتراث
Liberté de choix (freedom of choice)	حرية الاختيار
Marxisme (Marxism)	الماركسية
Matérialisme (materialism)	المادية
Matérialisme Dialectique (dialectical materialism)	المادية الجدلية
Matérialisme Historique (Historcal materialism)	المادية التاريخية
Mauvaise foi (bad faith)	سوء طوية ـ سوء نية ـ الخـــداع النفسى
Médiation	التوسط
Méthode progressive-regressive (progressive-regressive method)	المنهج التقدمى التراجعى ـ منهـــج التقدم والتراجع
Mobile (cause)	حافز
Moi (le)	الانية
Monade (monad)	ذرة روحية
Motif (motive)	دافع
Nausea	الغثيان
Néan (nothingness)	العدم
Néantir (to nothing)	ينعدم ـ اعدام

Néantiser	يتعدم ـ اعدام
Négatif (negative)	سالب
Négativité (negativity)	السالبية ـ سلبية الانسان
Nihilisme (nihilism)	العدمية
Noème (noema)	موضوع القصد
Noèse (noesis)	فعل القصد
Non situé	لا موقف
Noumena	الباطنة ـ الشيء فى ذاته
Objectivation (objectification)	التموضع
Objectivité (objectivity)	التشيؤ (عند سارتر) .
Ontologie (ontology)	الانطولوجيا
Perception (perception)	ادراك حسي
Phénoménalisme (phenomenalism)	المذهب الظاهرى ـ الفلسفة الظاهرية
Phénoménologie (phenomenology)	الفينومينولوجيا ـ الفلسفة الظاهراتية
Plénitude	ملاء
Possibles	الممكنات
Postulat (postulate)	مسلمة
Potentiel (potential)	بالقوة
Pragmatique (pragmatic)	براجماتى ـ نفعى
Pratique	الممارسة العملية ـ التطبيق
Praxis	السلوك الغرضى الانسانى ـ الفعل
Présence (presence)	حضور
Projection (projection)	اسقاط
Projet (project)	مشروع
Rationalisme (rationalism)	العقلانية ـ المذهب العقلى
Rationalisme anti-intellectualisme	عقلانية ضد المثالية العقلية
Réduction (reduction)	التوقف عن الحكم
Réflexion (reflection)	تأمل
Représentation (representation)	امتثال ـ تصور

Responsabilité (responsibility)	المسئولية
Second Signalling System	النظام الاشارى الثانى
Sistere	يضع نفسه
Socialisme (Socialism)	الاشتراكية
Solipsisme (solipsism)	الفردانية الذاتية ـ الانا وحدية
Spontané (spontaneous)	تلقائى
Structurales	الخواص البنائية
Synthèse (synthesis)	مركب
Système (system)	مذهب
Sui generis	نسيج وحده
Thèse (thesis)	اطروحة ـ موضوع ـ قضية
Totatilisation	التركيب الشامل ـ التوحيد التجميعى الشمولى
Totalité	التركيبة الشاملة
Transcendance (transcendence)	المفارقة
Transcendentale	أولانى
Tychism	مذهب تبطن الصدفة فى الاشياء
Unique	الاوحد
Valeur (value)	قيمة
Valeur en soi	القيمة فى حد ذاتها
Vérification (verification)	التحقيق
Visceral sensibility	الحاسية الحشوية
Volonté (will)	ارادة

(ب) بعض مصطلحات سارتر فى (الكينونة والعدم) مع شرح لها

عبث : Absurd

هو كل ما ليس له معنى ، ومن ثم فان وجود الانســان عبث نظرا لأن عرضيته لا تجد أى تبرير خارجى • وان مشروعاته عبثــة لانها موجهة نحو هدف لايمكن الحصول عليه الا وهو الرغبة فى أن يصبح الانسان الله أو أن يكون الشىء لذاته والشىء فى ذاته فى آن واحد •

القلق : Anguish

الفهم المتأمل من جانب النفس على أنها حرية والتحقق من أن هناك عدما ينزلق بين نفسى وماضى والمستقبل حتى انه لا يوجد شىء يمكن أن يمنعنى من ضرورة الاختيار المستمر لنفسى وحتى انه لا يوجد شىء يضمن صدق القيم التى أختار •• ان الخوف هو خوف من شىء فى العالم ، على حين أن القلق هو قلق ازاء النفس كما هو معناه عند كيركورد •

سوء الطوية : Bad-faith

أكذوبة يكذبها الانسان على نفسه داخل وحدة الوعى والانسان يحاول عن طريق سوء الطوية أن يهرب من الحرية المسئولة حرية الكينونة لذاتها • ويقوم سوء الطــوية على تراوح بين المفــارقة والوقائعية وهو تراوح يرفض أن يتحقق من أن أحداهما حقيقية أو أن يؤلف بينهما •

الكينونة : Being

« الكينونة تكون ــ الكينونة تكون فى ذاتها ــ الكينونة تكون ما هى عليه •» والكينونة تشمل كلا من الكينونة فى ذاتها والكينونة لذاتها غير أن الاخيرة هى الأولى • والكينونة باعتبــارها على نقيض مع الوجود موضوعية أكثر منها ذاتية •

تم الاعتماد بصفة أساسية على الشروح التى أوردتها هازل بارنز لمصطلحات سارتر كما رصدتها فى نهاية ترجمتها لكتاب « الكينونة والعدم » الى اللغــة الانجليزية •.م

الكينونة لذاتها : Being-for-itself

هى تقديم الكينونة فى ذاتها ، انها الوعى متصورا على انه نقص الكينونة ، انها رغبة فى الكينونة ، انها علاقة مع الكينونة . والكينونة لذاتها وهى تحضر العدم الى العالم تستطيع أن تقف خارج الكينونة وتحكم على الاشياء الاخرى بأن تعرف ما ليست عليه . ان كل كينونة لذاتها هى تقديم لكينونة جزئية .

الكينونة فى ذاتها : Being-in-itself

هى الكينونة غير الواعية . انها كينونة الظاهرة وهى تزيد عن المعرفة التى لدينا عنها . انها املاء وكل ما يمكن أن نقوله عنها: انها كائنة .

الكينونة للغير : Being-for-others

انها بعد للكينونة التى توجد فيها نفسى فى الخارج كشىء بالنسبة للآخرين . والكينونة للغير تتضمن صراعا مستمرا حيث ان كل كينونة لذاتها تبحث عن استعادة كينونتها بأن تجعل الآخر شيئا سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة .

العلة : Cause

عادة ما تستخدم بالمعنى العادى للعلة والمعلول الفيزيقيين . وهى فى المجال الانسانى تكون خالية من كل صفة محددة وهى تدرك فى الموقف على ضوء غاية وبعد الفعل يمكن تبين أنها كانت هى الدافع للفعل لا قبل الفعل .

عامل المقاومة : Coefficient of Adversity

مصطلح استعاره سارتر من الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاستون باشلار ويشير الى مقدار المقاومة التى تواجه بها الاشياء الخارجية مشروعات الكينونة لذاتها .

الكوجيتو : Cogito

يذهب سارتر الى أن هناك كوجيتو بكرا أو كوجيتو سابقا على التأمل pre-reflexive cogito هو الوعى وهو الاساس للكوجيتو الديكارتى كما يقول : ان هناك كوجيتو آخره خاص

بوجود الآخرين . فعلى حين لا نستطيع أن نبرهن في تجريد على وجود الآخرين ، فان هذا الكوجيتو سيكشف لى عن حضـــــور الآخرين المحسوس الذي لا يأتيه الشك تماما بمثل ما ينكشف لى وجودى العرضى وان كان هذا الوجود ضروريا .

الوعى : Consciousness

هو تجاوز الكينونة لذاتها . انه كينونة من طبيعتهــا ان توضع كينونتها موضع التساؤل حيث أن هذه الــكينونة تتضمن كينونة أخرى غير ذاتها وسارتر يؤكد كما فعل هــوسرل على ان الوعى هو دائما وعى (ب) شيء . وهو أحيانا يميز بين أنماط الوعى مثل الالم والخجل . وهو يميز بين نوعين اساسيين من الوعى هما: الوعى غير المتأمل unreflective Consciousness ويسمى أيضا الوعى غير المطروح non-thetic وهذا هو الكوجيتو البكر السابق على التأمل . وهنا لا توجد معرفة ، بل كل ما هناك وعى متضمن بكونك واعيا بشيء . وهناك أيضا الوعى المتأ reflective consciousness ويسمى أيضا الوعى المطروح thetic وهو بمعنى التأمل .

العرضية : Contingency

بالنسبة للشيء لذاته تساوى الوقائعية ، أى الواقعة المحض لكون الكينونة لذاتها « هذه » الكينونة لذاتها فى العالم . وعرضية الحرية هى واقعة أن الحرية غير قادرة على الا توجد .

الكينونة الانسانية (الآنية) : Dasein

هو المصطلح الذى أبتدعه هيدجر للتعبير عن الكينونة الانسانية باعتبارها موجودا واعيا . ومعناه الاساسى « المطروح ـ هناك » .

التوقف عن الحكم : Epoché

ان هوسرل « يضع بين قوســين » جميع الافكار عن وجـود العالم وذلك لفحص الوعى بمعزل عن أية مشكلة خاصة بالوجود وسارتر بطبيعة الحال لا يستطيع أن يجارى هوسرل فى هذا حيث أن مهمته هى فحص الوعى فى العالم .

الماهية : Essence

معناها بالنسبة لسارتر هو نفس معناها عند هيجل أي ما قد كان . وسارتر يسمى هذا ماضى الانسان . ولما كان لايوجد أى نمط مسبق للطبيعة الانسانية فان كل انسان يستطيع أن يضع ماهيته أثناء حياته .

الوجود : Existence

الكينونة الفردية المحسوسة هنا والآن . ويقول سارتر ان الوجود عند جميع الوجوديين انما يسبق الماهية .

السلب الخارجي : External negation

هو بتعريف سارتر رابطة خارجية تقوم بين شيئين وهى رابطة يتخذها شاهد انسانى .

الوقائعية : Facticity

هى الارتباط الضرورى للكينونة لذاتها مع الكينونة فيذاتها ومن ثم الارتباط مع العالم وماضى العالم . وهى ما تسمح لنا أن نقول أن الكينونة لذاتها توجد أو تكون . وان وقائعية الحرية هى أن الحرية لا تقدر الا تكون حرة .

التناهى : Finitude

ليس هى أن الانسان يموت بل أن الانسان باعتباره اختيارا حرا لمشروعه انما يجعل نفسه متناهيا وذلك باستبعاد الامكانيات الاخرى فى كل مرة يختار فيها ما يفضله . وحتى لو كان الانسان خالدا فانه سيكون متناهيا .

الحرية : Freedom

الكينونة الخالصة للكينونة لذاتها التى هى محكوم عليها أن تكون حرة وعليها أن تختار نفسها دائما وليست الحرية هى الاستحواذ على ما يرغب فيه الانسان بقدر ما هى أن يقرر الانسان رغبته .

الحقيقة الانسانية : Human-reality

مصطلح سارتر للتعبير عن الكينونة الانسانية او الكينونة لذاتها ، تستخدم بالنسبة للبشرية جمعاء وبالنسبة للفرد ·

الآن : Instant

ينكر سارتر ان الزمن هو تعاقب الآنات · ومع هذا فان الآن هو فى الوقت نفسه الحدود النهائية والبدئية للمشاريع ·

السلب الباطنى : Internal negation

هو سلب يؤثر فى النسيج الباطنى لكائن يرفض شيئا ·

الميتافيزيقيا : Metaphysics

هى عند سارتر دراسة العمليـــــات الفردية التى تسببت فى ولادة هذا العالم باعتبـــاره كلا محســوسا خاصا · فهى بحث فى الاصول وهى بالنسبة للأنطولوجيا عند سارتر تماما كما هو التاريخ بالنسبة لعلم الاجتماع ·

حافز : Motive

مجموع الرغبات والانفعالات والعواطف التى تحتشى لانجـــاز عمل معين ·

الغيثان : Nausea

الشعور بوقائعية الوجود وعرضيته ·وعند سارتر هناك غثيان لا مهرب منه وهو غثيان فج دائما ما يكشف جسدى أمام وعيى ·

السلوب : Négatités

أنماط النشاط الانسانىوهذا المصطلح بالرغم منأنه لايتضمن حكما سالبا الا أنه يحتوى السالبية ·

يتعدم : Nihilate

كلمة من اختراع سارتر تعنى أن الوعى يوجد كعدم بأن يفرز العدم بينه وبين الشىء الواعى به ·

موضوع القصد : Noema

عند هوسرل هو القطب الموضوعى للتجربة الواعية بعد عملية التوقف من اصدار الحكم على العالم الخارجى • انها الموضـــوع الذى يتجه اليه الوعى •

فعل القصد : Noesis

مصطلح هوسرل للدلالة على الاتجاه القصدى من جانب الوعى تجاه الشىء الذى هو خارجه • انه فعل القصد نفسه •

العدم : Nothingness

العدم نفسه لا يتضمن كينونة ومع هذا تدعمه الكينونة • انه يأتى الى العالم عن طريق الكينونة لذاتها •

الطولوجيا : Ontology

دراسة أنسجة الكينونة للموجود فى كليتها • ان الأنطولوجيا تصف الكينونة نفسها ، أى الظروف التى يوجد بها العالم والحقيقة الانسانية •

الفينومينولوجيا : Phenomenology

يشير سارتر فى هذه المسألة الى أعمال هوسرل • وبرغم نقط الخلاف بينهما • فان سارتر يعتبر كتابه (الكينونة والعدم) دراسة فينومينولوجية • وعندما يقول ان أية فكرة تستحق الدراســــة الفينومينولوجية فانه يعنى بالطبع الدراســـة وفق منهجــــه • والفينومينولوجيا بصفة عامة هى علم الوصف من خلال الوعى بهدف الوصول الى الماهيات •

المشروع : Project

يشير الى اختيار الكينونة لذاتها بطريقتها فى الكينونة ويعبر عنها بالفعل فى ضوء غاية مستقبلة •

المسئولية : Responsibility

على حد تعبير سارتر هى الوعى (ب) كونك المؤلف غير المنازع لحادثة أو شىء •

الموقف : Situation

التزام الكينونة لذاتها فى العالم • انها نتاج كل من الوقائعية وطريقة الكينونة لذاتها لتقبل وقائعيتها والاشتغال عليها •

الزمانية : Temporality

عملية ذاتية تعيش بها الكينونة لذاتها مشروعهـــا لتعديم الكينونة فى ذاتها دائما • والزمن لا يوجد فى الاشياء بل هو يفيض عليها • والكينونة لذاتها باعتبــارها ما كان (الماضى) هى هرب (الحاضر) نحو ما تهدف اليه (المستقبل) •

المطروح هناك : There is

يدل سارتر بهذا المصطلح على أن العالم والاشياء توجد كعالم وكأشياء أكثر من كونها توجد كمعان •

المفارقة : Transcendence

هى العمليــة التى تتجــاوز بها الكينونة لذاتها ما هو معطى وأحيانا ما تسمى الكينونة لذاتها هى نفسها المفارقة •

الظاهرة تتجاوز المعرفة : Transphenomenality

يشير المصطلح الى أن الكينونة برغم تساويها مع مظهرها فانها غير محدودة بها وان الكينونة تتجاوز المعرفة التى لدينا عنها وتقدم الاساس لمثل هذه المعرفة •

مؤلفات سارتر

(ا) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا

(ب) بعض الأعمال التى ظهرت لها ترجمات عربية

(أ) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا

١٩٣٦ التخيل «الموسوعة الفلسفية الجديدة» (دراسةسيكولوجية»

١٩٣٨ الغثيان (رواية)

١٩٣٩ الجدار (مجموعة قصص قصيرة)

نظرية عامة فى الانفعالات (دراسة سيكولوجية)

١٩٤٠ المتخيل • سيكولوجيا فينومينولوجية للتخيل (دراسة سيكولوجية) •

١٩٤٣ الكينونة والعدم • دراسة فى الأنطولوجيا الفينومينولوجية (بحث فلسفى)

الذباب (مسرحية)

١٩٤٤ جلسة سرية (مسرحية)

١٩٤٥ سن الرشد (الجزء الاول من الرواية الثلاثية : دروبالحرية»

وقف التنفيذ (الجزء الثانىمن الرواية الثلاثية:دروبالحرية»

١٩٤٦ الوجودية نزعة انسانية (دراسة فلسفية)

تأملات فى المسألة اليهودية (دراسة سياسية واجتماعية)»

الدوامة (سيناريو فيلم)

موتى بلا قبور (مسرحية)

البغى الخفية (مسرحية)

١٩٤٧ تمت اللعبة (سيناريو فيلم)

مواقف ـ الجزء الاول (دراسات متفرقة)

١٩٤٨ مواقف ـ الجزء الثانى (دراسات نقدية تحت عنوان ما هو الأدب ؟)

بودلير (دراسة سيكولوجية ونقدية)

الأيدى القذرة (مسرحية)

١٩٤٩ الحزن العميق (الجزء الثالث من الرواية الثلاثية : دروب الحرية)

مواقف ـ الجزء الثالث (دراسات متفرقة)
محاورات فى السياسة (دراسات سياسية)

١٩٥١ الشيطان والرحمن (مسرحية)

١٩٥٢ القديس جينيه : كوميديا وشهيدا (دراسة سيكولوجية ونقدية)

١٩٥٣ قضية هنرى مارتان (دراسة سياسية)

١٩٥٤ كين (مسرحية اعداد عن الكسندر دوماس)

١٩٥٦ نيكراسوف (مسرحية)

١٩٥٩ سجناء الطونا (مسرحية)

١٩٦٠ نقد العقل الجدلى ـ الجزء الأول (دراسة اجتماعية وفلسفية)
الكلمات (سيرة سارتر فى طفولته)

١٩٦٤ مواقف ـ الجزء الرابع
مواقف ـ الجزء الخامس
مواقف ـ الجزء السادس (القسم الاول من مشكلات الماركسية)

١٩٦٥ الطرواديات
مواقف ـ الجزء السابع (القسم الثانى من مشكلات الماركسية)

(ب) الأعمال التى ظهرت لها ترجمات عربية (١)

الغثيان : ترجمة الدكتور سهيل ادريس

الجدار : ترجمة الدكتور سهيل ادريس (ظهرت بعنوان قصص سارتر القصيرة)

نظرية عامة في الانفعالات : ترجمة الدكتور سامى محمود على وعبد السلام القفاش

الكينونة والعدم : ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى (ظهر بعنوان الوجود والعدم)

الذباب : ترجمة الدكتور محمد القصاص

الذباب : ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز

جلسة سرية : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

سن الرشد : ترجمة الدكتور سهيل ادريس

وقف التنفيذ : ترجمة الدكتور سهيل ادريس

الوجودية نزعة انسانية : ترجمة حنا مينا

موتى بلا قبور : ترجمة الدكتور سهيل ادريس

البغى الخفية : ترجمة الدكتور سهيل ادريس (ظهرت بعنوان : البغى الفاضلة)

تمت اللعبة : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

مواقف : ترجمة جورج طرابيشى وآخرين
(ظهرت الترجمة فى ستة أجزاء وتضم عددا كبيرا مما ظهر فى الأجزاء السبعة من المواقف)

بودلير : ترجمة جورج طرابيشى

الأيدى القذرة : ترجمة الدكتور سهيل ادريس

الحزن العميق : ترجمة الدكتور سهيل ادريس

نقد العقل الجدلى : ترجمة جورج طرابيشى (ظهرت ترجمة الفصول الثلاثة الأولى التى تكون المقدمة بعنوان الماركسية الوجودية)

---

(١) رصدنا فحسب الترجمات العربية ذات المستوى .

مراجع لدراسة سارتر

(أ) المراجع الاجنبية

(ب) المراجع العربية والمترجمة

1 — Alberes, R.E. :
Jean-Paul Sartre.

البيريسى :
سارتر

2 — Allen, E.L. :
Existentialism From Within.

آلن :
وجودية من الداخل

3 — Barnes, H.E. :
The Literature of Possibility : A Study of Humanistic Existentialism.

بارنز
أدب الامكانية : دراسة للوجودية الانسانية

4 — Barrett, W. :
Irrational Man. A Study In Existential Philosophy.

باريت :
الانسان اللاعقلانى • دراسة فى الفلسفة الوجودية

5 — Beauvoir, S. De :
L'Age De Force.

بوفوار :
عصر القوة

6 — Beauvoir, S. De :
Memoires D'Une Jeune Fille Rangée.

بوفوار :
مذكرات فتاة رصنية

7 — Beauvoir, S. D. :
Pour Une Morale De L'Ambiguité.

بوفوار :
من أجل أخلاق مزدوجة الدلالة

8 — Beigbeder, M. :
L'Homme Sartre.

بيجبيدر :
سارتر الانسان •

9 — Bentley, E. :
The Playwright As Thinker.

بنتلى :
الكاتب المسرحى مفكرا

10 — Blackham, H.Y. :
Six Existentialist Thinkers.

بلاكهام :
ست من المفكرين الوجوديين

11 — Boutang P. And Pingaud, B. :
Sartre, Est-In Un Possedé ?

بوتانج وبينجو :
هل سارتر انسان ممسوس ؟

12 — Campbell, R. :
Jean-Paul Sartre, Ou Une Litterature Philosophique.

كامبل :
جان بول سارتر أو الادب الفلسفى

13 — Champigny, R. :
Stages On Sartre's way 1938-52.

شامنبى :
مراحل على طريق سارتر ١٩٣٨ — ٥٢

14 — Colling, J. :
The Existentialists.

كولينز :
الوجوديون

15 — Cranston, M. :
Sartre.

كرانستون :
سارتر

16 — Cruickshank, J. :
The Novelist As Philosopher.

كروكشانك :
الروائى فيلسوفا

17 — Dempsey, P.Y.R. :
The Psychology Of Sartre.

دمسى :
علم النفس عند سارتر :

18 — Desan, W. :
The Tragic Findle. An Essay On The Philosophy Of Jean-Paul Sartre.

ديزان :
النهاية الآسيانة . مقال حول فلسفة جان بول سارتر

19 — Falconi, C. :
J-P. Sartre.

فالكونى :
ج . ب . سارتر

20 — Garaudy, R. :
Perspectives De L'Homme. Existentialisme, Pensée Catholique, Marxisme.

جارودى :
منظورات الانسان . الجودية والفكر المسيحى والماركسية

21 — Greene, N.N. :
Jean-Paul Sartre. The Existentialist Exhic.

جرين :
جان بول سارتر ـ المفكر الاخلاقى الوجودى

22 — Greene, M. :
The Dreadful Freedom. An Introduction To Existentialism.

جرين :
الحرية المرعبة . مدخل الى الوجودية

23 — Grimsley, R. :
Existentialist Thought.

جريمسلى :
الفكر الوجودى

24 — Grossvogel, D.I. :
The Self-conscious stage In Modern French Drama.

جروسفوجل :
مرحلة الوعي الذاتي في الدراما الفرنسية المعاصرة

25 — Guichanaud, J. :
The Modern French Theatre : From Giraudout to Beckett.

جويتشارنود :
المسرح الفرنسى المعاصر من جيرودو الى بيكيت

26 — Heidegger, M. :
An Essay On Humanism.

هيدجر :
رسالة فى النزعة الانسانية .

27 — Heinemann, F.H. :
Existentialism And The Modern Predicament.

هينمان :
الوجودية والازمة الحديثة

28 — Jameson, F. :
Sartre, The Origins Of A Style.

جامسون :
سارتر ، أصول الاسلوب

29 — Jeanson, F. :
Le Probleme Moral Et La Pensée De Sartre.

جانسون :
المشكلة الاخلاقية وفكر سارتر

30 — Jeanson, F. :
Sartre Par Lui-Meme.

جانسون :
سارتر بقلمه

31 — Joliver, R. :
Le Problème De La Mort Chez Heidegger Et Sartre.

جوليفيه :
مشكلة الموت عند هيدجروسارتر

32 — Kaufmann, W. :
Critique Of Religion And Philosophy.

كوفمان :
نقد الدين والفلسفة

33 — Kaufmann, W :
Existentialism From Dostoevsky To Sartre.

كوفمان :
الوجودية من دوستويفسكى الى سارتر

34 — Kern, E. (Ed).
Sartre. A Collection Of Critical Essags.

كرن :
سارتر ٠ مجموعة من المقالات النقدية

35 — Kuhn, H. :
Encounter With Nothingness. An Introduction To Existentialism.

كهن :
مواجهة مع العدم ٠ مدخل الى الوجودية

36 — Lukacs, G. :
Existentialisme Ou Marxisme ?

لوكاتش :
أوجودية أم ماركسية ؟

37 — Marcel, G. :
Homo Viator.

مارسل :
الانسان المتجول

38 — Marcel, G. :
The Philosophy Of Existence.

مارسل :
فلسفة الوجود

39 — Merleau-Ponty, M. :
Sens Et Non-Sens.

ميرلوبونتي :
المعنى واللامعنى

40 — Michalson, C. (Ed.) :
Christianity And The Existentialists.

ميتشالسون :
المسيحية والوجوديون

41 — Molina, F. :
Existentialism As Philosophy.

مولينا :
الوجودية فلسفة

42 — Murdoch, I. :
Sartre. Romantic Rationalist.

موردوخ :
سارتر : العقلاني الرومانتي

43 — Natanson, M. :
A Critique Of J.P. Sartre's Ontology.

ناتانسون :
نقد لانطولوجيا سارتر

44 — O'Connor (Ed.) :
A Critical History Of Western Philosophy.

أوكونر :
تاريخ نقدى للفلسفة الغربية

45 — Paisac, H. :
Le Dieu De Sartre.

بايزاك :
اله سارتر

46 — Peyre, H. :
Contemorary French Novel.

بير :
الرواية الفرنسية المعاصرة

47 — Pruche, B. :
L'Homme De Sartre.

بروش :
مفهوم الانسان عند سارتر

48 — Roberts, D.E. :
Existentialism And Religious Belief.

روبرتس :
الوجودية والعقيدة الدينية

49 — Smith, C. :
Contemporary French Philosophy.

سميث :
الفلسفة الفرنسية المعاصرة

50 — Stern, A. :
Sartre : His Philosophy And Psychoanalysis.

شتيرن :
سارتر فلسفته وتحليله النفسى

51 — Thody, P. :
Jean-Paul Sartre. A literary And Political Study.

تودى :
جان بول سارتر · دراسة أدبية وسياسية

52 — Tillich, P. :
Courage To Be.

تيليش :
الشجاعة من أجل الكينونة

53 — Troisfontaines :
Le Choix De Sartre.

تراوزفوتين :
الاختيار عند سارتر

54 — Urban, G.R. (Ed.) :
Talking To Eeastern Europe.

أوربان :
حديث الى أوربا الشرقية

55 — Varet :
L'Ontologie De Sartre.

فاريه :
أنطولوجيا سارتر

56 — Wahl, J. :
The Philosopher's Wag.

فال :
درب الفيلسوف

57 — Warnock :
Sartre. A Critical Exposition Of His Philosophy.

وارنوك :
سارتر • عرض نقدى لفلسفته

58 — Wild, J. :
The Challenge Of Existentialism.

وايلد :
الوجودية تتحدى

(ب) المراجع العربية والمترجمة

٥٩ ـ أحمد بهاء الدين
اسرائيليات

٦٠ ـ البيريس
سارتر والوجودية
ترجمة الدكتور سهيل ادريس

٦١ ـ حبيب الشاروني
أزمة الحرية بين برجسون وسارتر

٦٢ ـ الدكتور زكريا ابراهيم
تأملات وجودية


٦٣ ـ الدكتور زكريا ابراهيم
الفلسفة الوجودية

٦٤ ـ الدكتور عبد الرحمن بدوى
دراسات فى الفلسفة الوجودية

٦٥ ـ كرانستون
سارتر بين الفلسفة والأدب
ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

٦٦ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد
سارتر عاصفة على العصر

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة



الثمن ٧٥ ص

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة